

说 明

一、《周易研究论文集》第四辑，共收文三十八篇，选自一九二七年至一九八八年国内有关学术刊物、书籍中发表的《易》学专论。

二、个别文章，于发表时有所删节，今据原作者提供之原稿全文刊出。

三、本辑所收论文，侧重于以各种新观点、新方法从新的角度研究《周易》，并多含有将《周易》经传与不同学科、不同领域的材料互为比较探讨的特征。依其内容，略分为十类：一是研究《周易》中的古代历史资料；二是研究《周易》中反映的社会哲学、政治思想；三是研究《周易》的文学价值；四是研究《周易》的美学、文学理论因素及对后世的影响；五是研究《周易》的文字特色、语词含义、修辞句式；六是研究《周易》与儒家经典的关系；七是研究《周易》与《老子》的关系；八是研究《周易》与佛教、道教的关系；九是研究《周易》与数学、逻辑学及古代经济思想、法制、天文历法的关系；十是研究《周易》与古代医学、养生学的关系。各类文章，分别依发表时间先后编次。

四、本辑所收论文，凡未加标点或标点不完善者，均由编者重为标点后刊出；篇中文字属明显讹误者亦并为订正。为简省篇幅，凡加校订处，均仿前三辑之例，不出校文。

五、前人称“《易》道广大”，就《周易》经传对古代文化各领域的影晌看，可谓旁通远涉。本辑文章所论及者，或为一家之说，或属一得之见，读者固当持平允择善的态度，以“见仁见知”之旨视之矣。

六、在搜集、整理本辑论文的过程中，承詹石窗、颜良重、连晨草、程庆贺等同志协助，谨此致谢。

七、北京师范大学出版社张式苓副编审，为本书的出版付出了辛勤的劳动，谨此志之，以示敬意。

编 者

一九八八年十一月福州

目 录

《周易》卦爻辞中的故事·····	顾颉刚	1
《易》为商周之史说·····	孙德谦	38
《周易》史事索隐·····	平 心	43
《周易》中的古史资料·····	王树民	74
从《易经》探索殷周关系·····	李大用	79
《易经》中殷商先王考实·····	黎子耀	89
《周易》中之社会哲学·····	常乃惠	99
《易经》之政治思想·····	胡朴安	104
略论《周易》的政治思想·····	赵忠文	115
《周易》与古代文学·····	居乃鹏	126
《周易》卦爻辞的文学价值·····	高 亨	134
《周易》卦爻辞的文学象征意义·····	张善文	145
《易传》的文学思想及其影响·····	郭维森	164
从《周易》看我国传统美学的萌芽·····	郑 谦	179
《周易》对立变化创新思想中的 美学意义·····	黄寿祺 张善文	199
《易经》字说·····	徐式圭	215
《周易》语词释义·····	李汉三	225
《易传》的骈偶排比诸韵句式初探·····	张善文	233

《易传》与小戴《礼记》中之宇宙论·····	钱 穆 252
从《易传》看孔子的教育思想·····	黄寿祺 275
《易经》与《诗经》的关系·····	黎子耀 293
论《易传》的生生观念与《中庸》之诚·····	董 平 305
《周易》与《老子》·····	金景芳 319
《易传》与《道德经》中所见之辩证法的思想·····	何行之 330
从《易传》和《老子》两大哲学体系看 宋明理学的“理气之辩”·····	杨柳桥 韩 强 357
论《易传》和老子辩证法思想的异同·····	余敦康 375
《易》感通义与佛说缘生义之比观·····	李翊灼 389
《易经》与华严宗学说的形成·····	[美]华伦莱著 胡文和译 407
道教与《周易》的关系初探·····	卿希泰 詹石窗 417
《易》数排列组合的探讨·····	郭忠和 433
《易》卦与或然律·····	钟启禄 436
简论《易传》中的经济思想·····	关玉惠 451
《易经》与我国古代法制·····	武树臣 463
论《易》数与古天文历法学·····	赵庄愚 477
《易经》与中医“六经”·····	张雪藜 张雪菱 487
《周易》与养生学·····	张安健 497
《周易》和《黄帝内经》·····	唐明邦 504
中医与《易》学象数·····	武 晋 522

《周易》卦爻辞中的故事


顾 颉 刚

《周易》这部书，用了汉以后人的眼光来看它，真是最古的而且和“道统”最有深切关系的了。为什么？因为他们说，演卦的是伏羲，重卦的是神农（也有人说是伏羲，也有人说是文王），作卦辞，爻辞的是文王（也有人说是周公，也有人说是孔子），作《彖传》，《象传》等的是孔子，所有的经和传都出於圣人的亲手之笔，比了始於唐、虞的《尚书》还要古，比了“三圣传授心法”的《尧典》和《禹谟》还要神圣。

倘若我们问起他们的证据来，他们便可指了《系辞传》的话而作答，说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象於天，俯则观法於地，……於是始作八卦以通神明之德，以类万物之情。这是伏羲画卦的证据。又：

包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。

这是神农重卦的证据。因为《益》的卦文为 ，是震和巽两卦叠起来的，如果神农不重卦，他就不能取了《益》的卦象而作耒耜了。又：

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。

• 本文原载《燕京学报》第六期（一九二九年十一月），后收入《古史辨》第三册（一九三一年十一月）。

这是文王作卦辞和爻辞的证据。因为《系辞传》中说到包牺，神农，黄帝，尧，舜，只说他们观了《易》象而制器，没有提着《易》辞；这里既称“文王与纣之事”，又云“其辞危”，可见卦爻辞定是文王所作的了。又：

“初六，藉用白茅，无咎。”子曰，“苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有！慎之至也。”

“不出户庭，无咎。”子曰，“乱之所生也，则言语以为阶，……是以君子慎密而不出也。”

这是孔子作《彖传》，《象传》等等的证据。因为《论语》里边称孔子曰“子”，称他的话为“子曰”，这里记载相同，可见《系辞传》是孔子的话而门弟子笔记的；至于《彖传》，《象传》不称“子曰”，则直是孔子手作的。

其他，说伏羲重卦的，其证据在《周礼》的“外史氏掌三皇五帝之书”和《系辞传》说的圣人作书契取象于《夬》；盖伏羲为三皇之一而已有书，足征他已经取象于重卦的《夬》了。（孔颖达说。其实他不必这样的转弯抹角，《淮南子·要略篇》已明言“伏羲为之六十四变”了。）说文王重卦的，其证据在《史记·周本纪》的“西伯……囚羑里；盖益《易》之八卦为六十四卦。”说周公作卦爻辞的，其证据在《左传》昭二年，晋韩起来聘，观书于太史氏，见了《易象》与《鲁春秋》，曰，“周礼尽在鲁矣！”因周礼为周公所制，故《易象》所系之卦爻辞应为周公所作。说孔子作卦爻辞的，其证据在《史记·周本纪》、《日者传》，《法言·问神篇》，《汉书·艺文志》、《扬雄传》，《论衡·对作篇》等都说文王重卦没有说他作卦爻辞，而《艺文志》所说的“人更三圣”，韦昭注以为伏羲，文王，孔子，既伏羲只画卦，文王只重卦，则卦爻辞自然是孔子所作的了。（康有为说，见《孔子改制考》卷十。）

此外，又有说卦辞为文王作，爻辞为周公作的。他们以为《系辞传》中既说“当文王与纣之事邪，是故其辞危，”文王之有辞自

无疑义；但《升》的爻辞言“王用亨于岐山，”武王克殷之后始追号文王为王；《明夷》的爻辞言“箕子之明夷，”武王观兵之后箕子始被囚奴，文王都不应豫言。《左传》中既于《易象》言“周公之德，”则爻辞当是周公作的，文王仅有卦辞而已。（《系辞传》言“作《易》者其有忧患乎，”文王囚羑里固为忧患，周公被流言之谤亦得为忧患。前人所以只言“三圣，”不数周公者，盖以父统子业之故。）这是调停《系辞传》与爻辞内容冲突的一种解释。（详见《周易正义》卷首，孔颖达引马融，陆绩等说。）

以上许多理由，从我们看来，直如筑室沙上。他们所根据的只有《系辞传》，《左传》，《史记》，《汉书》等几部战国秦汉间的书。他们用了战国秦汉的材料，造起一座从三皇直到孔子的《易》学系统。不幸战国秦汉间人的说话是最没有客观的标准的，爱怎么说就怎么说。所以大家在这种书里找寻著作《周易》的证据，说来说去总不免似是而非；除了伏羲画卦和孔子作《易传》而外，聚讼到今天，还都是不能解决的问题。其实，就是伏羲画卦和孔子作《易传》的话，从我们看来，也何曾有坚强的根据。神农，已是起得够后的了，他到了战国之末方始在古帝王中占得一个位置；伏羲之起，更在其后，简直是到了汉初才成立的。当初画卦和重卦的时候，他们这些人连胚胎都够不上，更不要说出生了。此事说来话长，当另作《三皇五帝考》一文论之。至孔子作《易传》，《系辞传》中似乎有一段很好的话足以证明：

子曰，“颜氏之子其殆庶几乎？有不善，未尝不知；知之，未尝复行也。《易》曰，‘不远复，无祇悔，元吉。’”

这里所谓“颜氏之子其殆庶几乎，”即《论语·先进篇》中的“回也其庶乎；”这里所谓“有不善，……未尝复行，”即《论语·雍也篇》中的“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。”《系辞传》的话和《论语》所云这样地密合，足见“子曰”的“子”实是孔子。但是，我们倘使懂得了战国秦汉间人的攀附名人的癖性和他们说话

中称引古人的方式，就可以知道这是《易》学家拉拢孔子的一种手段。《礼记》里，《庄子》里，这类的话正多着呢。如果不信，那么，孔子既经引了《复》卦的爻辞来赞美颜渊，为什么《论语》里却没有这一句？就使退一步，承认《系辞传》里的“子曰”确是孔子的话，也不能即此证明《彖传》和《象传》等是孔子所作。为什么？因为《彖传》等的著作，孔子自己没有说，孔子的门弟子也没有说，连《系辞传》也还没有说。

这种事情的问题还不大；一部《周易》的关键全在卦辞和爻辞上；没有它们就是有了圣王画卦和重卦也生不出多大的意义，没有它们就是生了素王也做不成《易传》。所以卦爻辞是《周易》的中心。而古今来聚讼不决的也莫过于卦爻辞。究竟这两种东西（也许是一种东西）是文王作的呢？是周公作的呢？是孔子作的呢？这是很应当研究的问题，因为我们必须弄清楚了它的著作时代，才可抽出它里边的材料（如政治，风俗，思想，言语，……）作为各种的研究。

现在，我先把卦爻辞中的故事抽出来，看这里边说的故事是哪几件，从何时起，至何时止，有了这个根据再试把它的著作时代估计一下。因为凡是占卜时引用的故事总是在这个时代中很流行的，一说出来大家都知道的。例如现在的签诀，纸条上端往往写着“伍子胥吴市吹箫，”“姜太公八十遇文王，”“韩信登坛拜将，”“关云长秉烛达旦”……的故事，就因为这些故事是习熟于现在人的口耳之间的，只要说了这件故事的名目便立刻可以想出它的涵义。但也有不直称一件故事的名目就叙述这件故事的内容的，例如《牙牌数》中的一条说：

三战三北君莫羞， 一匡天下霸诸侯。

若经沟壑殉小节， 盖世功名尽射钩。

我们如果不读《左传》和《论语》或《列国志》，便不能明白它说的是曹沫和管仲的故事。《周易》的卦爻辞的性质既等于现在的签

决，其中也难免有这些隐语。很不幸的，古史失传得太多了，这书里引用的故事只有写出人名地名的我们还可以寻求它的意义；至于隶事隐约的则直无从猜测了。所以我做这个工作决不能做得完满，我只想从这些故事里推出一点它的著作时代的古史观念；借了这一星的引路的微光，更把它和后来人加上的一套故事比较，来看明白后来人的古史观念。这两种观念一分明，《周易》各部分的著作人问题也许可以算解决一半了。

一、王亥丧牛羊于有易的故事

丧羊于易，无悔。（《大壮》六五爻辞）

鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。（《旅》上九爻辞）

这两条爻辞，从来的《易》学大师不曾懂得，因为《周易》成为圣经的时候这件事已经衰微了，不能使人注意了。《象传》于《大壮》说，“丧羊于易，位不当也，”虽很空洞，还过得去；于《旅》说，“丧牛于易，终莫之闻也，”说得含糊得很，不能使人索解。王弼注云，“以旅处上，众所同嫉，故丧牛于易，不在于难，”这是把“易”字当作“轻易”讲的。朱熹注云，“‘易’，容易之易，言忽然不觉其亡也；或作‘疆场’之‘场’，亦通，《汉书·食货志》‘场’作‘易’，则他虽维持王说，也疑其是地方了。

自从甲骨卜辞出土之后，经王静安先生的研究，发见了商的先祖王亥和王恒，都是已在汉以来的史书里失传了的。他加以考核，竟在《楚辞》、《山海经》、《竹书纪年》中寻出他们的事实来，于是这个久已失传的故事又复显现于世。今把这三种书里的文字抄录在下面：

王亥托于有易，河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛。（《山海经·大荒东经》）

殷王子亥宾于有易，而淫焉，有易之君緡臣杀而放之。是故殷主甲微假师于河伯以伐有易，遂杀其君緡臣也。（郭璞《山海经注》引《真本竹书纪年》）

该秉季德，厥父是臧；胡终弊于有扈，牧夫牛羊？干协时舞，何以怀之？平胁曼肤，何以肥之？有扈牧竖，云何而逢？击床先出，其命何从？恒秉季德，焉得夫朴牛？何往营班录，不但还来？昏微遵迹，有狄不宁，何繁鸟萃棘，负子肆情？……………（楚辞天问）

静安先生谓《天问》中的“有扈”乃“有易”之误，因为后人多见有扈，少见有易，又同是夏时事，所以改写的。又谓“有狄”亦即“有易。”古时“狄”“易”二字本来互相通假，其证甚多。于是断之曰：

此十二韵以《大荒东经》及郭注所引《竹书》参证之，实纪王亥，王恒及上甲微三世之事。……“狄”“易”二字不知孰正孰错，其国当在大河之北，或在易水左右。盖商之先自冥治河，王亥迁殷（颉刚按，此用《今本纪年》说），已由商丘越大河而北，故游牧于有易高爽之地。服牛之利（颉刚按《吕氏春秋·勿躬篇》云，“王冰作服牛。”静安先生谓篆文“冰”作“𠂇”，与“亥”相似，“王冰”亦“王亥”之误）即发见于此。有易之人乃杀王亥，取服牛，所谓“胡终弊于有扈牧夫牛羊？”者也。其云“有扈牧竖，云何而逢？击牀先出，其命何从？”者，似记王亥被杀之事。其云“恒秉季德，焉得夫朴牛？”者恒盖该弟，与该同秉季德，复得该所失服牛也。所云“昏微遵迹，有狄不宁”者，谓上甲微能率循其先人之迹，有易与之有杀父之仇故为之不宁也。……………（《殷卜辞中所见先公先王考》）

有了这一段说明，于是这个久被人们忘却的故事从向来给人看作荒唐的古书里钩稽出来了，这真是一个重大的发见！

既然明白了这件事情的大概，再来看《大壮》和《旅》的爻辞，就很清楚了。这里所说的“易”，便是有易。这里所说的“旅人，”便是托于有易的王亥。这里所说的“丧羊”和“丧牛，”便是“胡终弊于有扈，牧夫牛羊”，也即是“有易杀王亥，取仆牛。”这里所说的“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，”便是“干协时舞，何以怀之？平胁曼肤，何以肥之？有扈牧竖，云何而逢？击床先出，其命何从？”也即是“殷王子亥宾于有易而淫焉，有易之君繇臣杀而放之。”想来他初到有易的时候曾经过着很安乐的日子，后来家破人亡，一齐失掉了，所以爻辞中有“先笑后号咷”的话。如果爻辞的作者加上“无悔”和“凶”对于本项故事为有意义的，那么可以说，王亥在丧羊时尚无大损失，直到丧牛时才碰着危险。这是足以贡献于静安先生的。（民国十五年十二月在厦门草此文，甚快，欲质正静安先生，旋以校中发生风潮，生活不安而罢。今日重写，静安先生之墓已宿草矣，请益无由，思之悲叹。）

还有一件事情应当注意的。《吕氏春秋》说“王冰作服牛，”《世本·作篇》说“胲作服牛，”《大荒东经》说“王亥托于有易，河伯仆牛，”《天问》说“焉得夫朴牛，”静安先生已证明“王冰”与“胲”之即王亥，“仆牛”与“朴牛”之即服牛，而云：

盖夏初奚仲作车，或尚以人挽之。至相土作乘马（颉刚案，此与奚仲作车俱见《世本·作篇》），王亥作服牛，而车之用益广。古之有天下者，其先皆有大功德于天下。……

然则王亥祀典之隆（颉刚案，卜辞中祭王亥之牲用三十牛，四十牛，以至三百牛），亦以其为制作之圣人，非徒以其为先祖。

周秦间王亥之传说胥由是起也。（《殷爻辞中所见先公先王考》）这个假设很可能：一个人若没有特别使人纪念的地方便不能成为传说中的人物。但他说“周秦间之传说胥由是起，”这句话却有应商量之处。因为这个传说从商初起，直到周秦，经过了一千多年的时间，是无疑义的，不能说在周秦间才起来；而且这个传说传

到了周秦之间，已成强弩之末了，除了民间的流传以及偶然从民间微细地流入知识界之外，操着知识界权威的儒墨道诸家是完全忘记的了，不理会的了。所以《系辞传》中便说：

黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》，《坤》；剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，……盖取诸《涣》；

服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。……

它已把“服牛乘马”的创作归到黄帝尧舜的名下去了！三国时的宋衷，他注释《世本》，见有“胲作服牛”之文，又不敢违背《系辞传》中的话，便注道，“胲，黄帝臣也，能驾牛。”宋罗泌作《路史》，又因宋衷业已说明胲为黄帝之臣，便在《疏仡纪》中写道，“黄帝……命马师皇为牧正，臣胲服牛始驾而仆蹕之御全矣。”倘使静安先生不作这番爬梳抉剔的工夫，胲是做定黄帝时的人了！他们为什么要这样讲？只为秦汉以来的人看三皇五帝之世是制度文物最完全、最美盛的时代，胲的制作之功只有送给那个时代尚可在历史中占得一个地位。不然的话，只有直捷痛快地说黄帝尧舜制作的，更轮不到提起胲的名字了。古史系统的伸展使得原有的名人失色，这是一个例子。

就在这一件事情上可以明白，卦爻辞与《易传》完全是两件事情。它们的时代不同，所以它们的思想和故事也都不同；与其貌合神离地拉拢在一块，还不如让它们分了家的好。

二、高宗伐鬼方的故事

高宗伐鬼方，三年克之，小人弗用。（《既济》九三爻辞）

震用伐鬼方，三年有赏于大国。（《未济》九四爻辞）

《诗·商颂·殷武》篇说，“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，”可见商的势力早已远被西北民族。到高宗时，伐鬼方至三年之久而后克之，可称是古代的大规模的战争，所以作爻辞的人用为成功的象征。鬼方之在西北，经静安先生的考证，可

无疑义。《大雅·荡》篇中借文王的口气痛斥殷商，其中一事云，“内夷于中国，覃及鬼方，”恐即指此事，因为到了纣的时候，周室早已兴盛，无论商的国力衰微，不容有伐鬼方的事，就算有这力量，也给周国把路线挡住了。殷高宗伐鬼方，是东方民族压迫西方民族的一件最大的事，故为西方民族所痛恨。周国的人替鬼方抱不平，借这个理由来痛骂殷商，即以此故。不料到了后来，周也吃了鬼方的大亏，赫赫的宗周竟给犬戎灭掉了。（犬戎即鬼方之异称，见静安先生《鬼方昆夷獯豻考》。）

《今本竹书纪年》于武丁三十二年书“伐鬼方，次于荆，”于三十四年书“王师克鬼方、氐、羌来宾，”这是它混合了《周易》的“三年克之”和《商颂·殷武》的“挹彼殷武，奋伐荆楚，……自彼氐羌，莫敢不来享”的话而杜撰的。《商颂》，三家《诗》皆谓正考父作于宋襄公之世。（《史记·宋世家》云，“襄公之时，修仁行义，欲为盟主，其大夫正考父美之，故追道契、汤、高宗、殷所以兴，作《商颂》。”陈乔枏谓此《鲁诗》说，《齐》、《韩》二家并同。）魏源《诗古微》说，“《殷武》，美襄公之父桓公会齐伐楚也。高宗无伐荆楚事，其克鬼方，乃西戎，非南蛮。”此说甚是。其实《今本纪年》于伐鬼方事牵涉荆楚固是错误，而一定要派在三十二年到三十四年，满足三年之数，也未免拘泥古人文字。我的意思，以为殷高宗的“三年克鬼方，”正与殷高宗的“三年谅闇不言”是同样的约举之辞，不是确实之数。（关于他谅闇的事，《今本纪年》也说，“元年，王即位，”“三年，梦求傅说，得之。”）试看《周易》中的数目字，最喜欢用“三”和“十。”说“十”的，如“十年乃字”（《屯》），“十年不克征”（《复》），“十年勿用”（《颐》），“十朋之龟勿克违”（《损》、《益》）等。说“三”的更多，如“王三锡命”（《师》），“王用三驱”（《比》），“三岁不得”（《坎》），“三岁不兴”（《同人》），“三岁不覿”（《困》、《丰》），“昼日三接”（《晋》），“革言三就”（《革》），“三日不食”（《明夷》），“田获三狐”（《解》），“田

获三品”(《巽》),“妇三岁不孕”(《渐》),“三人行则损一人”(《损》),“有不速之客三人来”(《需》),“或锡之鞶带,终朝三褫之”(《讼》)等。可见作卦爻辞的人常以“三”为较多之辞,“十”为甚多之辞(书中“百”仅两见,“千”“万”则未一见)。“伐鬼方,三年克之”这句话,未必说是十足打了三年的仗,只不过表明鬼方不易克,费力颇多,费时颇久罢了。

《既济》爻辞中的“小人弗用,”不知是对于占卦的人说的话,如《观》初爻的“小人无咎”之类呢?还是连着克鬼方说的,如《师》上爻的“大君有命:开国承家,小人勿用”之类呢?又《未济》爻辞的“有赏于大国”是怎么回事呢?均以故事早已失传,现在无从知道。

三、帝乙归妹的故事

帝乙归妹,以祉,元吉。(《泰》六五爻辞)

帝乙归妹,其君之袂不如其娣之袂良,月几望,吉。(《归妹》六五爻辞)

“归妹,”商代嫁女之称。甲骨卜辞中亦有之,如“乙未,帚妹卜其有”,“贞妹其至,在二月”(均见《戡寿堂殷虚文字》第三十五页)。王弼《易注》云,“妹,少女也,”这是对的。

帝乙嫁女,嫁到哪里去呢?这一件事为什么会得成为一种传说呢?此等问题历来无人讨论,这个故事也早已失传,除《易》爻辞外任何地方都看不见了。

但是,我以为这件故事还可从《诗·大明》篇中钩索出来。《大明》篇云:

挚仲氏任,自彼殷商,来嫁于周,曰嫔于京。乃及王季,维德之行。太任有身,生此文王。

这是说王季之妃太任是由殷商娶来的,她是文王的母亲。又云:

文王初载,天作之合,在洽之阳,在渭之涘。文王嘉止,

大邦有子。大邦有子，侃天之妹。文定厥祥，亲迎于渭。造舟为梁，不显其光。有命自天，命此文王，于归于京。缡女维莘，长子维行；笃生武王。保右命尔，夔伐大商！

这是说的文王娶妻的情形，又说武王之母是莘国之女。（此间虽没有说出武王之母的名姓，但据《思齐篇》的“思齐太任，文王之母，……太姒嗣徽音，则百斯男”的话看来，她是名太姒。）关于这段文字，前代学者都看作一件事，以为莘国之女即大邦之子，为文王所亲迎的。（例如刘向《列女传》云，“太姒者，有娀氏之女，仁而明道，文王嘉之，亲迎于渭，造舟为梁。”）但我觉得这一段里所记的事并没有这样简单。

其一，它说“大邦有子，侃天之妹。”“侃，《说文》云，“譬喻也。”这句的意义是说，“这个大邦之女仿佛像天的少女一般。”所谓“大邦”是不是指莘国，所谓“侃天之妹”是不是指莘国之女，这是一个可以研究的问题。按，周在文王时已甚强大，若娶的是莘女，则国际地位平等，何必有如此尊崇之情。而周之称殷商则屡曰“大邦”（《尚书·召诰》“天既遐终大邦殷之命，”《顾命》“皇天改大邦殷之命；”又《大明》的“肆伐大商，”《康诰》的“殪戎殷，”亦是），自称则曰“小邦”（《大诰》“兴我小邦周”）；恐此诗所谓“大邦”也是指的殷商。至“侃天之妹”更与“帝乙归妹”一语意义相符。文王与帝乙及纣同时，在他的“初载，”帝乙嫁女与他，时代恰合，这件事是很可能的。否则王季和文王同样娶于东方，为什么《大明》篇中对于文王的婚礼独写得隆重？否则帝乙归妹的事本与周人毫无关系，为什么会深印于周人的心目而一再见之于《周易》？

第二，它说“缡女维莘。”缡者，继也。太姒若为文王的元配，为什么要说继？以前的经师讲不通了，便想到“太姒嗣徽音”上去，以为她继续了太任的女事。郑玄《诗笺》云，“天为将命文王君天下于周京之地，故亦为作合，使继太任之女事于莘国；莘

国之长女太姒则配文王维德之行。”这样的解释，恐怕诗义还不至如此迂曲罢？如果直讲为继配，则大邦之子或死或大归，而后文王续娶于莘，遂生武王，文义便毫无扞格。并且这样一讲，也用不着把太姒说成天妹，而云“文王闻太姒之贤，尊之如天之有女弟”（《郑笺》语）。

因为有以上两个理由，所以我以为《周易》中的“帝乙归妹”一件事就是《诗经》中的“文王亲迎”一件事。

帝乙为什么要归妹与周文王呢？这是就当时的情势可以推知的。自从太王“居岐之阳，实始翦商”（《鲁颂·閟宫》）以来，商日受周的压迫，不得不用和亲之策以为缓和之计，像汉之与匈奴一般。所以王季的妻就从殷商嫁来，虽不是商的王族，也是商畿内的诸侯之女。至帝乙归妹，《诗》称“侃天之妹，”当是王族之女了。（依《左氏》哀九年传的话，这个妹是“帝乙之元子”。）后来续娶的莘国之女，也是出于商王畿内的侯国的，这只要看晋、楚战于城濮之役（《左氏》僖二十八年传），晋文公登有莘之虚以观师，可知当年的莘国即在春秋时卫境内，而卫国封土即是殷虚。（《史记正义》引《括地志》云，“古莘国在汴州陈留县东五里故莘城是也，”又引《陈留风俗传》云，“陈留外黄有莘昌亭，本宋地莘邑也，”与《左传》中的有莘之虚虽非同地，但在商之畿内则同。）周本是专与姜姓通婚姻的，而在这一段“翦商”的期间，却常娶东方民族的女子了。这在商是不得已的亲善，而在周则以西夷高攀诸夏，正是他们民族沾沾自喜的举动呢。

帝乙归妹的故事早失传了，别种古书里都没有讲起的。所以《归妹》爻辞中所谓“其君之袂不如其娣之袂良，”我们不得其解。倘使加以猜想，或者文王对于所娶的嫡夫人不及其媵为满意。再深猜一层，或者因为“缵女维莘（其娣），”所以“长子（其君）维行”了。但这仅足备或然的一说，我也不敢自信。至于“月几望”一语，又见于《小畜》上九，《中孚》六四的爻辞，当是卦爻之象，

未必是这件故事的一部分。《泰》爻辞所说的“以祉，”《左传》解作“祉，禄也；帝乙之元子归妹而有吉禄，”似乎是这件故事的一部分了；但看《否》九四“无咎，畴离祉”的话，也许是指的卦象，说占得了这一爻的是可以得吉禄的。

帝乙归妹的故事虽失传，但“缁女维莘”的一件事怕是因传说而起了变化了。《天问》云，“成汤东巡，有莘爱极，何乞彼小臣而吉妃是得？”则成汤娶于有莘了。（《吕氏春秋·本味》云，“有伋氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，……命之曰伊尹，……长而贤，汤……使人请之有伋氏，有伋氏不可；……汤于是请取妇为婚，有伋氏喜，以伊尹媵女，”这可以作为《天问》这一问的说明。《孟子》云，“伊尹耕于有莘之野而乐尧舜之道，”《史记》云，“伊尹欲干汤，乃为有莘氏媵臣，”都是从这一个故事上演化出来的。）《史记》云，“帝纣乃囚西伯于羑里，闾夭之徒患之，乃求有莘氏美女，……因殷嬖臣费仲而献之纣，纣大说，……赦西伯，”则纣纳有莘氏之女了。商代的一个开国之君与一个亡国之君都娶有莘氏之女，这也是一件奇巧的事。我们看了上面说的，王亥可以做黄帝时的人，则文王之妃由传说的演变而跟汤和纣发生了关系也未始不是可能的事呵。

四、箕子明夷的故事

箕子之明夷，利贞。（《明夷》六五爻辞）

箕子为殷末的仁人，他不忍见殷之亡，致有“为奴”（《论语》）及“佯狂”（《楚辞》）的痛苦。他的故事是古代的一件大故事，古书中常常提起，不待我们作解释。

这里所说的“箕子之明夷，”明夷二字当是一个成语，故《周易》取以为卦名，如“无妄，”“归妹”之类。后来这个成语失传了，使得我们没法知道它的确实的意义。以前的人解“夷”为“伤，”这是但见“夷于左股”而为之说。说“阍主在上，明臣在下，不

敢显其明智”(《孔疏》)又是专就“箕子之明夷”立说。窃谓此卦《离》下《坤》上，明入地中，简直就是暗晦之义；夷者灭也，明灭故暗晦。“箕子之明夷”这句话，仿佛现在人说的“某人的晦气”而已，不必替这二字想出什么大道理来。这个猜想不知对否？

这条爻辞，历来又有一个问题，便是说“箕子”二字不是人名。《汉书·儒林传》云：

蜀人赵宾……为《易》，饰《易》文，以为“箕子明夷，”

阴阳气亡箕子；箕子者，万物方蓂兹也。

这是训“箕”为“蓂”，诂“子”为“兹（滋）”的。焦循《易通释》又说：

“箕子，”即“其子。”《中孚》九二，“鸣鹤在阴，其子和之。”《鼎》初六，“得妾以其子。”

这是读“箕”为“其”的。他们为什么要这样说？只因《系辞传》中有“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”的话，所以要把卦爻辞的作者注定为文王，但箕子明夷的事却在武王之世，文王是见不得的；若要维持文王作卦爻辞的信用，那么只有把箕子的事牺牲了的一法，所以他们便用了别种解释把这两个字混过了。可是《易传》中的《彖传》总比赵宾们的时代早些，它说：

内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。……内难而能正其志，箕子以之。”

它为什么要在《明夷》的《彖传》里把文王和箕子对举呢？这至少可以证明，在作《彖传》的时候，《周易》的本子上已写作“箕子，”解作箕子了。这是很早的一个本子；我们如果没有文王作爻辞的成见横梗在心头，想替它辩护的，我们就应当承认这个较早的本子中的文字。

五、康侯用锡马蕃庶的故事

康侯用锡马蕃庶，昼日三接。（《晋》卦辞）

这也是以前的《易》学大师不当作故事讲的。王弼和孔颖达都说，“康，美之名也。”孔更说，“侯，谓昇进之臣也。”至朱熹则直云，“康侯，安国之侯也。”

他们所以要这样解释，一来不知道周初有康侯其人，二来即使知道周初有康侯其人，但为要维持文王作卦爻辞的成说，也须藏起这个证据，犹如“箕子”的被解为“姜滋”和“其子。”

康侯，即卫康叔：因为他封于康，故曰“康侯，”和伯禽的封于鲁而曰“鲁侯”一样；又因他是武王之弟，故曰“康叔，”和“管叔，”“蔡叔”们的名号一样。惟“康叔”一名，书上屡屡说到，而“康侯”之名则但见于彝器中，故大家对于这两个名字有生熟的不同。《康侯鼎》的铭辞云，“康侯_𠂔作宝尊。”刘心源《奇觚室吉金文述》（卷一）论之曰：

《说文》，“_𠂔，爵诸侯之土也。……_𠂔，古文，‘封’省。_𠂔，籀文，从_𠂔。”……然“封”古文实当作“_𠂔，”从_𠂔从_土；_土，古文土字。籀文从_𠂔从_土，盖逢古文之上下偏旁于左右耳。《说文》“_𠂔，从生，下达也。”余以古刻及小篆偏旁从_𠂔者证之：如“邦”从_𠂔，《说文》作_邦，《宗周钟》“具见_𠂔又六_𠂔，”《西_𠂔罍》“齐_𠂔，”《叔向父敦》“奠保我_𠂔我家，”《毛公鼎》“女_𠂔我_𠂔我家，”《_𠂔卣》“策乃_𠂔，”所从之_𠂔皆从“_𠂔，”不从“生”。此铭作“_𠂔，”确是_𠂔字。《毛公鼎》“弘我邦我家”之“邦”作“_𠂔，”《齐刀》“邦”作“_𠂔，”皆变_𠂔从_𠂔。古文凡直笔中作注形者，小篆改为横笔，_十即十，_王即王，_土即土，_干即干，是也。_𠂔即_𠂔，亦其例。古刻从_𠂔之字既可从_𠂔，知_𠂔即_𠂔即封矣。

《书·康诰》，“小子封；”《传》，“封，康叔名。”《书序》。

“封康叔于卫；”马注，“康，国名”；《传》，“康，畿内国。”郑注，“康为谥号。”《世本》，“康叔居康，从康徙卫，”此铭云，“康侯自作，”明系自作，则康非谥也。不言“卫侯，”知作器在克殷以前。

在这一篇考证里，使我们确实知道：康叔在未徙卫的时候是称康侯的

《尚书》中的《康诰》是武王命康叔监殷时的诰（理由甚多，当于另作《尚书中的周初史料》一文中论之），康叔的封康更在其前。如果封建制度是周的创制，则康叔的受封为康侯恐怕是周代的第一个封国呢。所以《康诰》里称他为“孟侯，”孟者长也。后来人单记得了“小子封，”却忘记了“孟侯，”又以“小子”作小孩子解，于是康叔变为武王的同母少弟。又因《康诰》篇首有一段错简，而这段错简是说周公作洛邑的，于是康叔的监殷移到了成王时去。其实，“王若曰，孟侯，朕其弟，小子封”一句话，除了武王具备说这话的资格之外再没有第二人，而“小子”只是阶位的高下，并非年岁的长幼，并不能证明他是少弟。否则《君奭》篇中，周公亦自称“予小子旦，”难道他说这番话的时候还是一个小孩子吗？

《周易》中，《屯》言“利建侯”者二，《豫》言“利建侯”者一，《师》上六言“大君有命：开国承家，小人弗用，”足征作《周易》卦爻辞之时，封建亲戚以为王屏藩者已多。倘卦爻辞为文王作而文王时尚无封建之制，则自不当有此等言语，不仅箕子、康侯等事与名在时间上不能相及而已。

康侯用锡马蕃庶的故事久已失传。就本文看，当是封国之时，王有锡马，康侯善于畜牧，用以蕃庶。（《诗·邶风·定之方中》言建国作宫之事而云“騋牝三千，”《鲁颂》言鲁国之盛而云“驹驹牡马，在坰之野；薄言驹者，有騶有皇，有骝有黄，以车彭彭；思无疆，思马斯臧，”可见古代国家以畜牧为财富。《礼记·曲礼》云，“问国君之富，数地以对；……问士之富，以车数对；问庶

人之富，数畜以对，”这是礼家有意分别贵贱的说法，实则问国君之富也可数畜以对的。）至“昼日三接，”则文义实不易解，不敢妄为之说。其六二爻云，“受兹介福于其王母，”如果卦辞与爻辞的意义相关，这也许说的是康侯的事。

除了以上几事约略可以考定之外，还有几条爻辞也是向来说成文王的故事的。

其一，《升》六四云：

王用亨于岐山，吉，无咎。

王弼注云，“岐山之会，顺事之情，无不纳也。”孔氏《正义》申之曰，“六四处升之际，下体二爻皆来上升，可纳而不可距，事同文王岐山之会，故曰‘王用亨于岐山’也。”这是把“王”释为文王把“亨于岐山”释为岐山之会的，该有岐山之会一段事。但文王有岐山之会吗？在我们看得见的文籍里毫没有这件事的踪影，不知道王弼是怎样知道的？周之居岐，从公亶父（非太王）起，到文王时已好几代了。周之称王，从太王起，到文王时已三传了。这条爻辞只可证明周王有祭于岐山的事，至于哪一个周王去祭或是每一个周王都应去祭，这一条爻辞是说的一件故事或是说的一个典礼，我们都无从知道。

其二，《随》上六云：

拘系之，乃从维之，王用亨于西山。

《易纬·乾凿度》云：“譬犹文王至崇之德，显中和之美，拘民以礼，系民以义，当此之时，仁恩所加，靡不随从，咸悦其德，得用道之正，故言‘王用亨于西山。’”郑玄注云，“是时纣存，未得东巡，故言‘西山’。”这也是把“王”释为文王的。其没有确实的根据，和上条一样。推求他们所以一定要说为文王的缘故，只因他们先承认古代都是大一统的，天子之下不得称王；有之，则是受命的新王。他们以为太王、王季都是克殷以后追王的，文王则是新受命而称王的，卦爻辞又是文王作的，所以《周易》里边说“王”而

又说“岐山”、“西山”的除了文王就没有别人。我们现在既知道古诸侯称王并不是一件大不了的事（静安先生曾于金文中寻出矢王，录之釐王，羌之几王等名。按《国语》中有楚王，吴王，越王，《史记》中有戎王，亳王，丰王，可见只要国力充足，僭可称王自娱），那么，便不必对于周的称王作种种的解释而将《周易》中的“王”专归之于文王了。

其三，《既济》九五云：

东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

班固《幽通赋》云，“东邻虐而汙仁兮，”以“东邻”为纣。郑玄注《礼记》，于《坊记》引此文下注云，“‘东邻，’谓纣国中也；‘西邻’，谓文王国中也。”《周易集解》引崔憬曰，“居中当位于既济之时，则是当周受命之日也。”他们以“西邻”属文王，正和上条的“西山”一样，只因周在商的西面，而且周和商的对峙是在文王时（《孟子》说“文王以百里”，则文王之前不得与商对峙；《论语》说“三分天下有其二以服事殷，”则文王时周国骤然扩大，具备了与商对峙的资格；到武王殪戎殷而有天下，也不必对峙了），故西邻东邻应属于文王与纣。其实那时“邻国相望”，就使有这故事也何尝定属于商周呢。

《易林》里，对于《既济》这条爻辞有一个很奇怪的解释：

东家杀猪，闻臭腥臊。神怒不顾，命绝衰国。亳社火烧，宋公夷诛。（《益》之《否》）

东家杀牛，污臭腥臊。神怒西顾，命绝衰周。亳社灾烧，宋人夷诛。（《睽》之《明夷》，《鼎》之《小畜》，《噬嗑》之《巽》）它把这件故事的时代移得很后了，“东家”一名变为指周，说因他们祭神不洁而致“神怒西顾”的。（西顾是向秦吧？）但下面又说“亳社火烧，宋公夷诛。”按《春秋》哀四年“六月辛丑，亳社灾。”《左氏》无传；杜预注云，“亳社、殷社，诸侯有之，所以戒亡国。”然则这个亳社是鲁国的亡国之社，它火烧了，为什么要使宋公受

夷诛呢？又按《十二诸侯年表》，鲁哀公四年为宋景公二十六年，景公是一个修德之主，克终其天年的，并没有夷诛的事。大约《易林》这条，随意把《周易》和《春秋》合用，又随便写些字句，并不是全条说的一件故事，所以不能用它来作《周易》中的事件的解释。但它说的“神怒不顾，命绝衰国”的话，却可以用它的反面理由来解释“西邻之禴祭，实受其福”一语。这条爻辞，我也觉得似有一个故事隐藏在里面，不过我们无从知道清楚罢了。

此外，又有许多爻辞似乎在称说故事的，例如：

伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。（《同人》九三）

系用徽纆，置于丛棘，三岁不得，凶。（《坎》上六）

明夷于南狩，得其大首，不可疾贞。（《明夷》九三）

震来厉，亿丧贝，跻于九陵，勿逐，七日得。（《震》六

二）

睽孤，见豕负涂，载鬼一车；先张之弧，后说之弧。匪寇，婚媾；往遇雨则吉。（《睽》上九）

或锡之鞶带，终朝三褫之。（《讼》上九）

日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。（《离》九三）

田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。

（《师》六五）

密云不雨，自我西郊；公弋取彼在穴。（《小过》六五）

中行告公从，利用为依迁国。（《益》六四）

丰其蔀，日中见斗，遇其夷主，吉。（《丰》九四）

显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。（《比》九五）

像这样的话还多，姑且举出十二条。这些话也许只就卦爻的象作为系辞，也许用了与卦爻的象相合的故事作为系辞；只为我们现在习熟于口耳间的故事惟有战国秦汉以来所传说的（其实战国前期的故事我们已不甚知道，看《天问》便知），而西周人所传说的则早已亡佚，故无从判别。将来地下材料发见愈多，这些话或有

渐渐明白之望；但完全明白总是不会的了。“幽室一已闭，千年不复朝，”古书中的疑义沈霾终古的何可胜道，我们还是不要像从前的经师一般，把一部古书满讲通了罢！

《周易》中的故事，可知的尽于此了。这种故事大半是不合于道统说的需要而为人们所早忘却的。但是《周易》从筮书变成了圣经之后，为要装像圣经的样子，道统的故事就不得不增加进去了。所以《彖传》于《革》卦便说：

天地革而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人；革之时义大矣哉！

于《明夷》便说：

内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。

《系辞传》也说：

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？

关系最大的要算是《系辞传》中叙述五帝观象制器的一段话：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》。

包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。

神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。……黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》，《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦

木为弧，剡木为矢，弧矢之利以威天下，盖取诸《睽》。

上古穴居而野处；后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数；后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。

上古结绳而治；后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

有了以上这些话，于是《周易》和伏羲氏、神农氏、黄帝、尧、舜、汤、文王、武王，以及没有署名的“后世圣人”都发生了关系，他们的一举一动都依据了《易》义，而《周易》（或为避去“周”字，但言“易”，言“六十四卦”）竟成了他们一班圣人的“枕中鸿宝”。我们看了他们的话，简直可以说，中国的古文化都发源于卦象；如果没有伏羲的画卦和某人的重卦，就不会有中国的文化。这比了《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》的时代高了多少，价值大了多少？怪不得西汉之末古文学派起来，要把《周易》从《诗》、《书》、《礼》、《乐》之下降到《六经》之首，而曰“《易》道深矣，人更三圣，世历三古！”（《汉书·艺文志》）但是，倘若我们剥去了《易传》，单来看《易经》，我们还能见到这“三圣”和“三古”的痕迹吗？（其实，作《系辞传》的人于“《易》之兴”说了两个“邪”，于观象制器说了十二个“盖”，他也不敢作全称肯定呢！）

所以，我们可以说：《易经》（即卦爻辞）的著作时代在西周，那时没有儒家，没有他们的道统的故事，所以它的作者只把商代和商、周之际的故事叙述在各卦爻中。《易传》（这不是一种书名，是《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》的总名）的著作时代至早不得过战国，迟则在西汉中叶（《论衡》云，“孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之，宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇”，有人说这一篇就是《说卦传》）那时的上古史系统已伸展得很长了，儒家的一套道统的故事已建设得很完成了，《周易》一

部书新加入这个“儒经”的组合里，于是他们便把自己学派里的一副衣冠罩上去了。作者的时代越后，本书的时代越移前，《周易》因此就改换了它的原来的筮书的面目。

我这样说，也许读者不以为然，起来驳道，“《易经》中不说伏羲、神农、不说黄帝、尧、舜，不说禹、汤、文、武，只是不说而已，并不是当时没有这些古史。《易传》中说伏羲、神农，说黄帝、尧、舜，说汤、文、武，他们知道的这些古史也许和《易经》的作者一样，只是他们说了出来而已，并不是他们把新发生的传说插进去的。你看了《易经》没有讲这些就以为《易经》的作者不知道，看《易传》讲了这些就以为《易传》的作者有意改变《易经》的面目，然则汤和文王是《易经》中所没有讲的，难道我们可以说作者不知道有这两个人吗？难道我们可以说这两个人不是真实的人吗？”

我对于这个驳诘的回答，是：凡是一种事实成为一时代的共同的知识时，纵有或言或不言，而其运用此事实的意识自必相同。为什么？因为他们的历史观念相同之故。现在《易经》中的历史观念和《易传》中的历史观念处于绝端相反的地位：《易经》中是断片的故事，是近时代的几件故事；而《易传》中的故事却是有系统的，从邃古说起的，和战国、秦、汉以来所承认的系统，所承认的这几个古人在历史中所占的地位完全一致。所以我们可以知道：这些历史事实的异同是它们的著作时代有与没有的问题，而不是它们的作者说与不说的的问题，如果不信，试看《易林》。《易林》是汉人作的筮辞，与《易经》的卦爻辞同其作用的；只因它的著作时代在道统的故事和三皇五帝的故事建设完成之后，而又加上了些汉代的神仙家的气味，所以在这一部书里便有以下的这些话：

黄帝所生，伏羲之字。兵刃不至，利以居止。（《屯》之《萃》，《履》之《家人》）

黄帝出游，驾龙乘风，东上泰山，南道齐鲁；邦国成喜。
(《临》之《升》，《同人》之《需》)

紫阙九重，尊严在中。黄帝，尧、舜，履行至公。冠带垂衣，天下康宁。(《讼》之《真》)

尧、舜、禹、汤，四圣敦仁。允施德音，民安无穷。(《复》之《大过》)

文厄美里，汤囚夏台。仁圣不害，数困何忧。免于纆紲，为世明侯。(《豫》之《屯》)

天所祚昌，文以为良。笃生武王，姬受其福。(《临》之《旅》)
看了以上诸条，我们可以知道《易传》中的故事，《易林》中几乎完全说了，惟有神农氏没有提起。但我们可以说，《易林》与《易传》的作者的历史观念是相同的，所以他只是没有提起神农而已，并不是他不知道神农，我们再看《易林》与《易经》(即卦爻辞)的故事的比较怎样呢？它说：

泉涸龙忧，箕子为奴，干叔陨命，殷破其家。(《家人》之《革》)

日出阜东，山蔽其明。章甫薦履，箕子佯狂。(《贲》之《屯》，《剥》之《泰》，《晋》之《小过》)

三首六身，莫适所闲。……箕子佯狂，国乃不昌。(《大畜》之《履》)

龙潜凤池，箕子变服，阴孽萌作。(《中孚》之《既济》)

箕仁入室，政衰弊极。抱其祭器，奔于他国；因祸受福。(《颐》之《解》)

日暮闭目，随阳休息。箕子以之，乃受其福。举事多言，必为悔残。(《恒》之《睽》)

天命赤乌，与兵微期。征伐无道，箕子遨遊。(《既济》之《丰》)

《易经》中说了一句“箕子之明夷”，《易林》中竟衍为数十句；而

王亥，高宗、帝乙、康侯则一句不提（“康侯”曾提过一次，但云“实沈参虚，封为康侯”，则这个“侯”指的是晋侯，“康”字亦作安康解；实沈主参，参为晋星，见《左氏》昭元年传），这为的是什么呢？就为《易林》的时代与《易经》的时代相差太远，它们的历史观念就无法相同：王亥和康侯则不知道，高宗与帝乙则忘记了；只有箕子的故事经历周、秦不但没有枯死，并且比原有的还要生动矫健，所以《易林》里也就特别地多提了。说得严格一点，便是《易林》里的箕子也何尝即是《易经》中的箕子，他乃是战国、秦、汉间的箕子呵！

有了这一度的比较，我想大家该明白了：《易传》和《易林》的接近远过于其和《易经》的接近。《易经》作于西周初叶（说初叶，因为它没有初叶以后的故事），虽到《易传》的著作时代不过九百年左右（理由详下），但在这九百年之中，时代变迁得太快了，使得作传的人只能受支配于当时的潮流，而不能印合于经典的本义了。

我们若是肯撇去了《易传》而看来《易经》，则我们正可借着著作《易经》时的历史观念来打破许多道统的故事。在这个工作中，我们并请《易传》和《易林》来帮忙，因为《易经》所没有的就是《易传》和《易林》所有的，《易传》和《易林》所没有的就是《易经》所有的，我们不妨利用了这三部书来划分清楚两个时代。

第一，是尧舜禅让的故事 尧舜禅让的故事是极盛于战国时的，看《孟子》、看《墨子》、看《尧典》和《禹谟》，谁不信这是真事实。但《周易》中却没有。就说《尚书》，我们若肯暂时搁起开头数篇，先读《商周书》，这件事在商、周时尚未发生也十分清楚。武王诰康叔，只说“往敷求于殷先哲王”（《康诰》），只说“自成汤咸至于帝乙，成王畏相”（《酒诰》）。周公戒成王，只说“昔在殷王中宗，……其在中宗……其在祖甲……。”

他们说到古代名王，只记得几个商代之君。但一到《伪古文尚书》，就忍不住了，“予弗克俾厥后惟尧、舜，其心愧耻，若挹于市”（《说命》）的话就不自觉地说出来了。《伪尚书》是苦心刻画作成的，为什么作者会得违背商、周人的说话的成例？只为在著作《伪尚书》的时候，那时的历史观念已经不许他不说尧舜了！同样，我们来看《周易》，在卦爻辞里只说起王亥、高宗、帝乙，和《尚书》中所记的武王周公们的说话相类：仅记得几个近代的王，没有对于较古的唐、舜有什么称引。但一到《易传》，就必得说出“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》”来了。的确，从《乾》卦初爻的“潜龙，”到二爻的“见龙，”以至到五爻的“飞龙，”恰合舜的一生从“往于田”到“明明扬侧陋，”到“格于文祖”；而用九的“见群龙无首”不啻“视弃天下如敝屣”的象征。至于《坤》六五的“黄裳，元吉，”更可说为“无为而治，”“允执其中。”独奈何在《乾》、《坤》二卦中不肯漏出一个“舜”字来呢？又《彖传》于《大畜》言“刚上而尚贤，”于《履》言“刚中正，履帝位而不疚，”《大畜》和《履》的卦爻辞尽有说出禅让的故事的可能，为什么它们只说了些不相干的话呢？试看《易林》，便有以下许多说话：

天地九重，尧、舜治中。正冠衣裳，宇宙平康。（《大有》之《坎》）

唐、虞相辅，鸟兽喜舞。安康无事，国家富有。（《随》之《坤》；《临》之《解》小异）

厄穷上通，与尧相逢。登升大麓，国无凶人。（《豫》之《艮》）
被服文德，升入大麓。四门雍肃，登受大福。（《随》之《大壮》，《剥》之《噬嗑》）

历山之下，虞舜所处。躬耕致孝，名闻四海。为尧所荐，禅位天子。（《观》）

尧闻大舜，圣德增益。使民不惧，安无怵惕。（《遯》之《随》）
现在只抄下这几条，其他合言“尧、舜”及“尧、舜、禹”的尚

多。为什么《易林》和《易经》不同，它把这件故事讲得这样起劲呢？只为它的著作时代便是这件故事很风行的时代。在那个时代意识中，尧、舜的不得不加进《易传》和《易林》正和他们的不得不加进《伪古文尚书》一样。

第二，是没有圣道的汤、武革命的故事 汤克夏，武王克商，那自然是真的事实。但他们这种行动并没有什么了不得的理由，他们只说自己是新受了天命来革去别人以前所受的天命的。例如《诗·大明篇》所说的：

有命自天，命此文王；……笃生武王。保右命尔，燮伐大商。……上帝临女，无贰尔心！

这便是当时革命军中的标语。再说得清楚畅些，便如《书·多士》的一番话：

上帝引逸，有夏不适逸则惟帝降格，向于时。夏弗克庸帝，大淫泆有辞，惟时天罔念闻。厥惟废元命，降致罚，乃命尔先祖成汤革夏。……在今后嗣王诞罔显于天，……惟时上帝不保，降若兹大丧。……今惟我周王丕灵承帝事。有命曰割殷，告勅于帝。……非我一人奉德不康宁，时惟天命，无违！从这些话里可以知道那时所谓“革命”的意义是这样：前代的君不尽其对于上帝的责任，所以上帝便斩绝他的国命，教别一个敬事上帝的人出来做天子。（《长发》云，“汤降不迟，圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗，”《大明》云，“维此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福，”这便是汤和文王的革命的资格。）那时的革命者与被革命者都站在上帝的面前，对上帝负责任。那时的革命，是上帝意志的表现。但到了战国，神道之说衰而圣道之说兴，于是这班革命家受了时代的洗礼而一齐改换了面目。我们看《孟子》中所说的汤、武就不是《诗》、《书》中的汤、武了。例如：

汤始征，自葛载十一征而无敌于天下。东面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰，“奚为后我？”民之望之，若大旱之望雨

也。归市者弗止；芸者不变。诛其君，吊其民，如时雨降，民大悦。《书》（这是战国时人所造的《尚书》，理由另文论之）曰，“徯我后，后来其无罚！”

“有攸不为臣，东征；綏厥士女，匪厥玄黄，绍我周王见休，惟臣附于大邑周。”（这几句也是战国人所造的《尚书》。）

其君子实玄黄于匪以迎其君子；其小人箠食壶浆以迎其小人。

救民于水火之中，取其残而已矣！（《滕文公下》）

经他这样一讲，汤、武的征诛乃全出于不忍之心。这便是他们对于人民负责任，对于自己的良心负责任，而不是对于上帝负责任了。王者的功业经了这样一布置，于是起了一个大变化。有了这样的大变化，所以孟子对于《武成》要怀疑（“血之流杵”不像是“如时雨降”时的样子），他想用了这新传说来毁灭旧史料。有了这样的大变化，所以《论语·尧曰》篇（这是《论语》中最不可信的一篇）就以“尧——舜——禹——汤——武王”列出一个圣道的系统来，《孟子·尽心篇》也就以“尧舜——汤——文王”列出一个传道的系统来了。在这个道统之下，汤、武的征诛和尧、舜的禅让具有同等的地位；他们的手段虽不同，目的却一致，因为都是爱民与救民的；他们只是时代有异，不得不分成两种做法而已。自从有了这一个道统说，尧、舜、禹、汤、文、武便成了面目相同的人物了。

现在，我们来看《周易》。六十四卦中，如《师》，如《同人》如《谦》，如《豫》，如《晋》，……都说到行师攻伐，但汤、武征诛的故事没有引用过一次。《既济》和《未济》只说高宗伐鬼方，也不提起汤、武的故事。这还不奇；最奇怪的，《革》卦也不提一字。“汤、武革命”，不是说明《革》的卦象的最适当的例子吗？挂在口边的现成材料也会忘记，这是怎的？因为这样，所以《彖传》就起来补道：

天地革而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人；革之时

义大矣哉！

《易林》也起来补道：

开牢辟门，巡狩释冤。夏台羑里，商文悦喜。（《讼》之《临》；
《大过》之《师》略异）

五精乱行，政逆皇恩。汤武赫怒，天伐利域。（《中孚》之
《革》）经枣整冠，意盈不厌。桀纣迷惑，谗佞伤贤，使国乱倾。
（《解》之《贲》）

天厌禹德，命兴汤国。祓社衅鼓，以除民疾。（《复》之《革》）
鬼哭于社，悲伤无后。甲子昧爽，殷人绝祀。（《睽》之
《颐》，《涣》之《大壮》；《大过》之《坤》略异。）

八百诸侯，不期同时，慕西文德。兴我家族，家门雍睦。
（《临》之《遯》）

商纣牧野，颠覆所在。赋歛重数，黎元愁苦。（《需》之《益》）
周师伐纣，战于牧野。甲子平旦，天下喜悦。（《涣》之《夬》）
《复》、《谦》之《噬嗑》，《节》之《升》）

既然是“匪厥玄黄”，“簞食壶浆”以迎的，既经像“大旱之雨”以
望的，不当有这许多歌颂的话吗？

第三，是没有封禅的故事 自从战国、秦、汉间燕、齐、鲁
的方士和儒者倡导了封禅说以来，古时七十二代的帝王便没有不
到泰山去封禅的。《史记·封禅书》中写管仲所记得的十二代，是：

昔无怀氏封泰山，禅云云。虑羲封泰山，禅云云。神农
封泰山，禅云云。炎帝封泰山，禅云云。黄帝封泰山，禅亭
。颛顼封泰山，禅云云。帝喾封泰山，禅云云。尧封泰山，
禅云云。舜封泰山，禅云云。禹封泰山，禅会稽。汤封泰山，
禅云云。周成王封泰山，禅社首。皆受命，然后得封禅。

看这一段话，可知封禅是古代的一个大典，凡是受命之君没有不
举行这个大典的。只有一点例外，是“纣在位，文王受命，政不
及泰山；武王克殷二年，天下未宁而崩”（《封禅书》），所以周室

受命之后，直到成王手里才封禅。然而文王、武王虽没有举行这个典礼，他们对于这个亘古以来的定制是一定知道的。卦爻辞无论是文王作，或是周公作，总应当提起一声。何以“圣人以神道设教”的《观》卦里竟毫无封禅的痕迹？又何以《益》六三言“王用亨于帝”，《升》六四言“王用亨于岐山”，《随》上六言“王用亨于西山，”都不提起封禅？

说到这里，或者有人起来驳我说，“卢植注《礼器》：‘因名山升中于天，’谓‘封太山，告太平，’然则《易》有《升》卦，即是封禅。《升》六四的‘王用亨于岐山’，不过因文王不能到泰山去，所以改在岐山罢了。”我对于这个驳语的解答，以为祭山是一件事，封禅又是一件事。祭山是各国各时代都有的，故《论语》有“季氏旅于泰山”，《左传》有“至于夷王，王愆于厥身，诸侯莫不并走其望以祁王身”（昭二十六年）的话。封禅却不同，只有受命的天子才可行，不是受命的便没有这个希望。所以《升》卦的“王用亨于岐山”，既只言“亨（享）”而不言封禅，可知仅是祭山而非封禅。至于卢植何以要把“升”字讲作封禅，这只要看《诗·周颂》就可明白：

时迈其邦，昊天其子之，实右序有周。薄言震之，莫不震叠。怀柔百神，及河乔岳。允王维后！（《时迈》）

于皇时周！陟其高山，堕山乔岳，允犹翕河。敷天之下，裒时之对，时周之命！（《般》）

这两首诗都是说祭乔岳和祭河的，不曾见一“封”字或“封禅”字。所以到了东汉初，卫宏作《诗序》，还说：

《时迈》，巡守告祭柴望也。

《般》，巡守而祀四岳河海也。

他虽是“巡守”呵，“柴望”呵，“四岳”呵，充满着《尧典》的气味，但终不曾说是封禅。到了班固作《白虎通德论》，就在《封禅篇》中说道：

《诗》云，“于皇时周！陟其高山”，言周太平封泰山也。那么，《般》这一篇是说封禅的了。到了郑玄作《毛诗笺》，又于《诗序》下注道：

巡守告祭者，天子巡行邦国，至于方岳之下而封禅也。

（《时迈》）

那么，《时迈》也是说封禅的了。《周颂》绝没有说起封禅，但后来的经师可以从它里边寻出封禅的材料来；然则《易》有《升》卦，我们何尝不可学一学这班经师的成法，把它讲成了封禅呢！

可是，我们与其在卦爻辞里寻出假封禅的材料，还不如到《易林》里去寻些真封禅的材料为好。《易林》说：

德施流行，利之四乡。雨师洒道，风伯逐殃。巡狩封禅，以告成功。（《益》之《复》，《萃》之《比》，《巽》之《小过》）

第四，是没有观象制器的故事 《系辞传》说，“《易》有圣人之道四焉，……以制器者尚其象，”这是说看了《易》象来制器是圣人的一道。例如《涣》卦[䷺]，上巽下坎，巽为木，坎为水，圣人看了这个卦象，便会想起木在水上可以造些什么东西出来；结果就造成了一条船。《系辞传》举出了许多圣人制器的事实，可以使我们知道从伏羲到尧、舜的创作，可以使我们知道现在天天用着的器物的来源，所以从刘歆的《三统历》以来已经把这些事情安插到上古史里去了。但是，《易》道中既有这样重大的事，为什么卦爻辞中竟一字不提（在《离》卦中不提纲罟，在《益》卦中不提耒耜，在《随》卦中不提服牛乘马……）？朱熹于《泰》六五注云，“帝乙归妹之时亦尝占得此爻。凡经以古人为言，如高宗，箕子之类者，皆放此。”照他所说，古人占得了这一爻的尚且把这个事件记在卦爻辞下，何以古圣人曾用了这一卦的象发明出许多重要的东西来的竟这样地寂寞无闻，直待《系辞传》而始把他们表彰了呢？

讲古圣贤的创作的专书，是《世本》的《作篇》。《系辞传》中

既有这一大篇的圣人制器的故事，那么这些故事应当在《世本》中各占地位的了。但是，不幸得很，《世本》与《系辞传》所记的制作的东西虽差不多，而制作的人则完全不一样。我们可以列一个表来比较一下：

《系辞传》	《世本作篇》
庖牺氏作八卦。	无。
庖牺氏作罔罟。	句芒作罗(又《御览》引，“芒作网”。)
神农氏作耒耜。	垂作耒耜，作耨(又《御览》引，“咎繇作耒耜”，又引“鲧作耒耜”)。
神农氏作市。	祝融作市。
黄帝、尧、舜(原文未分别哪一个人，故只能照样录之)作舟楫。	共鼓、货狄作舟。
黄帝尧舜作服牛乘马。	胲作服牛；相土作乘马；奚仲作车。
黄帝、尧、舜作重门击柝。	无(但有“鲧作城郭”)。
黄帝、尧、舜作杵臼。	雍父作杵臼。
黄帝、尧、舜作弧矢。	挥作弓；牟夷作矢。
后世圣人作宫室。	尧使禹作宫室。
后世圣人作棺槨。	无。
后世圣人作书契。	沮诵、苍颉作书。

由以上的比较，使得我们知道《系辞传》中的制器的故事无一与《世本》相同。这是古代的极重大的事，为什么竟会这样地不同呢？这个原因，我们可以先作两种假设：

1. 《系辞传》的话全为诬妄，故不为《世本》的作者所承认；
2. 作《世本》时尚无《系辞传》，故仅录其自己的传闻，而当时所传闻的都不是《系辞传》所说的那一套。

这第一个假设，我以为是不成立的，因为作《世本》的人所记的

事一大半是根据传说来的，其一小部分则出于作者的附会（例如《小雅·何人斯》篇中有“伯氏吹璫，仲氏吹篪”的话，而《何人斯》篇说是苏公刺暴公的，《世本》仅说：“坝（璫），暴辛公所造”，这真是一个可笑的推断），他并不曾做过一番细密的考据功夫。《系辞传》中的话既说得这样神圣，对于民主又如此有关系，假使能给《世本》的作者看见，他一定大大地采用，决不会深闭固拒，仅说“伏羲、神农作琴、瑟；黄帝作冕旒”，而绝口不谈那些依据了《易》象而制作的東西的。因此，我的意见倾向于第二个假设：那时没有《系辞传》，所以《世本》不说。《世本》的著作时代已经够后（言伏羲，采《帝系》，当是秦、汉间人所作），《系辞传》乃更在其后。因为它出现得太迟了，向来又没有这些故事，所以战国诸子中都不曾提起古圣人观象制器一类的话，不但《世本》的作者不知道而已。

然则《系辞传》中这段故事是作者凭空想出来的吗？这也不然。《淮南子·汜论训》上有一段话和这段文字大同小异，我们也可把它们列成一个比较表，在比较之后加以讨论：

《淮南子》

古者民泽处复穴，冬日则不胜霜雪雾露，夏日则不胜暑蛰蠹蚩；圣人乃作为之筑土构木以为宫室，上栋下宇以蔽风雨，以避寒暑，而百姓安之。……

古者剡耜而耕，摩蜃而耨，……民劳而利薄；后世为之耒耜耨耜，……民逸而利多焉。

《系辞传》

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇以待风雨，盖取之《大壮》。

神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。

古者大川名谷冲绝道路，不通往来也；乃为窰木方版以为舟航。

故地势有无得相委输，乃为輶趺而超千里，肩荷负担之勤也，而作为之揉轮建輿，驾马服牛，民以致远而不劳。

为拏禽猛兽之害伤人而无以禁御也，而作为之铸金锻铁以为兵刃，猛兽不能为害。

黄帝尧舜氏作，……剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。

服牛乘马，引重致远以利天下，盖取诸《随》。

弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利以威天下，盖取诸《睽》。

在这样比较之下，可见它们不但意义全同，即文字亦多相同的（如“上栋下宇以待风雨，”“服牛乘马，引重致远”等）。关于这个问题，我们也可作两个假设：

1. 《淮南子》袭用《系辞传》；
2. 《系辞传》袭用《淮南子》。

这第一个假设，我以为理由也不充足。因为《淮南子》中是常称引《易》文的（先秦诸子中称引《易》文的仅一荀子，《礼记》中也有一些，足徵当时肯用《周易》的人实在不多），刘向《别录》云，“淮南王聘善为《易》者九人，从之采获，署曰《淮南九师书》，（《御览》六〇六引），可见刘安对于《易》学是很肯提倡的。假使他那时已有《系辞传》，已有观象制器的故事，则苏飞，李尚一班人著《汜论训》的时候为什么不用这有凭有据的《系辞传》来证实自己的说话呢？

《汜论训》这一段的主要意义，是：

故民迫其难则求其便，困其患则造其备。人各以其所知去其所害，就其所利。常故不可循，器械不可因也。则先王之法度有移易者矣。

这原是他们的变法论。战国秦汉间一班道家最喜尊古贱今，以为愈古则愈康乐。《淮南子》中虽也有此种议论，但在这一段里则一反此说，以为愈到后世则器用愈完备。这是一个极锐利，极真切的观察。作《系辞传》的人肯不把所有的制作一起送给伏羲，而连说“后世圣人”易之”，这也不能不说是进步的思想；但他把制作的原因一起归功于《易》象，而八卦为伏羲所创造，后世圣人的制作只是从伏羲的八卦中演绎出来的，还是一种迷信古初的见解。所以如此之故，只为他讲的是《易》，总想把《易》推尊起来：他把神农黄帝一班人拉进《易》的境域为的是抬高《易》的地位，他把民生日用的东西归功于圣人的观象制作也是为的抬高《易》的地位。《淮南子》中这一段话是要证明“先王之法度有移易，”而他这一段话乃是证明了“伏羲之法度无移易”。那么，八卦是伏羲画的，观象也是由伏羲起的，他尽可自己观自己所画的卦象而制作了神农、黄帝们所制作的器，为什么他只做得网罟便停了手呢？为什么他把这许多眼前的功业都让给了“后世圣人”呢？所以，《淮南子》这一段话是一气贯注地陈说下去的，是一种健全的议论；而《系辞传》这一段话则迟回瞻顾：既欲说伏羲的了不得，又欲表示后世圣人的有进步。此无他，《系辞传》袭用《淮南子》之文而改变其议论的中心，故这一段话里遂包容了两个论点耳。

以上所说的，只是观象制器的故事的出现的时代问题，而不是这件故事的可否成立问题。依我看来，这件故事简直不能成立。创造一件东西，固然是要观象，但这个象乃是自然界之象而非八卦之象。例如看了一块木头浮在水面，从此想下去，自然可以想出造船；至于卦象，则仅木在水上耳，并没有表示其不沉的德性，如何可以想出造船来呢？如《系辞传》所言，看了“巽（木）上坎

(水)下”的《涣》会造出木头船，为什么看了“乾(金)上坎(水)下”的《讼》想不出造铁甲船？为什么看了“离(火)上坎(水)下”的《未济》想不出造汽船？又为什么看了“离(电)上坤(地)下”的《晋》想不出造无线电？为什么看了“坤(地)上震(雷)下”的《复》想不出造地雷？汽船，无线电……既已制作矣，这班发明家看的是什么象？观《易》象的圣人造不出这种器来，造这种器的不去观《易》象，那么这种神圣的故事不亦太可怜乎？因为这样，所以在《系辞传》以前没有人说过观象制器的话，在《系辞传》以后也不曾有人做出观象制器的事；结果，徒然使得伪古史中添上一大笔虚账。这个虚账可以分成两部分：第一部分是新制作说，第二部分是新五帝说。新制作说战胜了旧制作说，所以宋衷的《世本注》里把作网的句芒算做伏羲臣，把作耒耜的垂算做神农臣，把作杵臼的雍父算做黄帝子，把作矢的牟夷和作舟的共鼓算做黄帝臣。新五帝说战胜了旧五帝说，所以伏羲神农遂为后世言古史者的不祧之祖，不像《吕氏春秋》，《五帝德》，《史记·五帝本纪》的只说黄帝、颡顼、帝喾、尧、舜了。(后人无法处置这两个不同的系统，只得把伏羲、神农升到三皇里去。但三皇在秦是天皇、地皇、泰皇，在西汉亦是天皇、地皇、人皇，总没有伏羲、神农们。没有法子，就把天皇、地皇们牺牲了。倘使没有《系辞传》的这番称扬，伏羲、神农的地位至多只能和有巢氏、燧人氏们一样，决不会像现在这样地有坚实的地盘的。此问题非数语所可尽，当于另作《三皇五帝考》一文中详论之。)《系辞传》之与伪古史，其关系盖如此。

于是我们对于《周易》的经传可以作大体的估量了。

作卦爻辞时流行的几件大故事，是后来消失了的，作《易传》时流行的几件大故事是作卦爻辞时所想不到的：从这些故事的有与没有上，可以约略地推定卦爻辞的著作时代。它里边提起的故事，两件是商的，三件是商末周初的，我们可以说，它的著作时

代当在西周的初叶。著作人无考，当出于那时掌卜筮的官（即《巽》爻辞所谓“用史巫纷若”的史巫）。著作地点当在西周的都邑中，一来是卜筮之官所在，二来因其言“岐山”，言“缶”，都是西方的色彩。（《离》九三，“不鼓缶而歌”，李斯上秦王书曰，“击瓮扣缶而呼呜呜快耳者，真秦之声也”，杨恽报孙会宗书曰，“家本秦也，能为秦声，……酒后耳热，仰天抚缶而呼呜呜”，可见缶是秦地的主要乐器，秦地于西周时则王畿也。）这一部书原来只供卜筮之用，所以在《国语》（包《左传》）所记占卜的事中引用了好多次；但那时的筮法和筮辞不止《周易》一种，故《国语》所记亦多不同。此书初不为儒家及他家所注意，故战国时人的书中不见称举。到战国末年，才见于荀子书，比了《春秋》的初见于孟子书中还后得多。《春秋》与《易》的所以加入“《诗》、《书》、《礼》、《乐》”的组合而成为《六经》的缘故，当由于儒者的要求经典范围的扩大。

到《周易》进了“经”的境域，于是儒者有替它作传的需要。在作传的时候，尧舜禅让的故事，汤武征诛的故事早流行了，就是黄帝、神农、伏羲诸古帝王也逐渐出来而习熟于当时人的口耳之间了，所以《易传》里统统收了进去，请他们作了《周易》的护法。这时候（汉初），正值道家极发达的当儿，一般的儒者也受了道家的影响，所以《易传》里很多道家意味的说话（详见本学报第二期中许地山先生和冯友兰先生两篇论文）。这时候，《世本》出来了，《淮南子》也出来了，作《系辞传》的人就取了《世本》中的古人创作的一义和《淮南子》中的“因其患则造其备”的一义杜造了观象制器的一大段故事，以见《易》的效用之大。《易》本来只是一部卜筮之书，经他们用了道家的哲理，圣王的制作和道统的故事——点染上去，它就成了部最古的，最玄妙的，和圣道关系最密切的书了。于是它从《六经》之末跳到《六经》之顶！

现在呢，我们要把这时代意识不同，古史观念不同的两部书

——《周易》和《易传》——分开来了。我们要谢谢它们，从它们的乖异上使我们得到一个估计西周和秦、汉间的文籍的尺度。

此文之作，开始于民国十五年十二月，嗣因厦门大学风潮辍笔。至十七年八月，以编纂中山大学上古史讲义，摘录稿中要点，写成一篇。十八年十月，燕京大学行开幕典礼，嘱宣读论文，遂以摘本应命。越一旬，《燕京学报》征文，又费旬余之力，整理原稿，成为此篇。综计首尾四年，始能勉强完稿，生活不安，即此可见。爰记始末于此，以见居今之世从事研究之难。舍馆初定，匆促写此，不及细检，虑多误谬，愿读者正之。中华民国十八年十一月三日，颉刚记于北平西郊之成府。

《易》为商周之史说

孙 德 谦

后世史体，有通古者，有断代者。通古之史，如《史记》，上纪黄帝是；断代之史，如《汉书》，托始高祖是。其间又有论次两朝，于其嬗代之际，而著其存亡盛衰之故者，夫非《楚汉春秋》乎？虽然，马、班二家，《春秋》之支与流裔也。若陆贾者，记项氏与汉高初起，及惠文间事，其于经有法乎？曰：是法《大易》。何也？《易》者，商周之史也。《系辞》云：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”然则孔子赞《易》，其所以为商周之史，固已明言之矣。征之经，《升》卦六四“王用享于岐山”，《明夷》六五“箕子之明夷”，《既济》九五“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”，说者皆云“西邻”诏文王、“东邻”诏纣。若是《易》之为史，专载商周时事。取陆氏《春秋》例之，诚足以后明前者也。乃孔颖达不达其义，曰：“武王克殷之后，始追号文王为王，不应云‘王用享于岐山’；武王观兵之后，箕子始被囚奴，文王不宜豫言‘箕子之明夷’。”又云：“文王之时，纣尚南面，岂容自言己德，受福胜殷？又欲抗君之国，遂言东西邻而已？”如其说，彼盖以史迁有言，文王拘而演《周易》，谓《易》者文王所作，故不能无疑于此。岂知《易》者史也，《升》之言“王用享于岐山”，《明夷》言“箕子之明夷”，所谓“殷之末世，周之盛德”也；解《既济》者以西邻为文王，以东邻为纣，又所谓“文王与纣之事”也。是故《易》焉者，一商周史书而已矣，岂必出于文王哉！或曰：自汉以

* 本文原载《学海》第一卷第四期（一九四四年十月）。

来注《易》者多矣、或详义理，或讲象数，知其为商周史者有之乎？曰：有之。昔者晋之干宝，盖已先得我心矣。干氏《易注》，书久不传，其佚则时时见于他说，试取而备列之。释《乾》初九“潜龙勿用”云：此文王在羑里之爻，虽有圣明之德，未被时用，故曰“勿用”。释九二“见龙在田，利见大人”曰：此文王免于羑里之日，故曰“利见大人”。释九三“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”曰：此盖文王反国，大厘其政之日。释九四“或跃在渊，无咎”曰：此武王举兵孟津，观衅而退之爻。释九五“飞龙在天，利见大人”曰：此武王克纣正位之爻。释“君子行此四德者”曰：四德者文王所由兴，四愆者商纣所由亡。释《坤》上六“龙战于野，其血玄黄”曰：文王之忠于殷，抑参二之强以事独夫之纣，盖欲弥缝其阙，而匡救其恶，以祈殷命，以济生民，纣遂长恶不悛，天命殛之，是以至于武王，遂有牧野之事。释“用六，利永贞”曰：周公始于负扆南面，以先王道，卒于复子明辟，以终臣节，故曰“利永贞”。是即以《乾》、《坤》二卦言，彼干宝者，苟非明乎商周之史，其必言言征实何为哉？不特此也。于《屯》“天造草昧”，曰：水运将终，木德将始，殷周际也。于《蒙》，曰：蒙为物之稚，施之于人，则童蒙也，苟得其运，虽蒙必亨，故曰“蒙亨”，此盖以寄成王之遭周公也。于“蒙以养正，圣功也”，曰：武王之崩，年九十三矣，而成王八岁，言天后成王之年，得以养公正之道，而成三圣之功。于初六“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝”，曰：此成王始觉周公至诚之象；坎为法律，寅为贞廉，以贞用刑，故“利用刑人”，此成王将正四国之象也；说，解也，正四国之罪，宜释周公之党，故曰“用说桎梏”；既感金縢之文，追恨昭德之晚，故曰“以往吝”。于《讼》“君子以作事谋始”，曰：武王故先观兵孟津，以卜天下之心。于《师》上六“大君有命，开国承家，小人勿用”，曰：以见武王亲征，与师人同处于野也；上六为宗庙，武王以文王行，故正开国之辞于宗庙，明己之受命，文王之德也。于《比》

“原筮，元永贞”，曰：考之蓍龟，以谋王业，大相东土，卜惟洛食，遂及定鼎郊廓，卜世三十，卜年七百，德善长于兆民，戡祿永于被业，故曰“原筮，元永贞”。于六三“比之匪人”，“象曰，比之匪人，不亦伤乎”，曰：周为木德，卯为木辰，同性之国也；爻失其位，辰体阴贼，管蔡之象也。于《坎》“象曰，来之坎坎，终无功也”，曰：《坎》十一月卦也，又失其位，喻殷之执法者失中之象也；来之坎坎者，斥周人观衅于殷也。则观于上经，维《易》为商周之史。故《晋书》本传，称其注《易》援文、武、周公遭遇之期运，一一比附也。且不惟上经为然，于下经亦犹是也。《蹇》九五“大蹇朋来”，“象曰，大蹇朋来，以中节也”，解曰：此盖文王为纣所囚也；承上据四应二，众阴并至，此盖以托四臣能以权智相救也，故曰“以中节也”。《夬》“告自邑”，解曰：殷民告周以纣无道。《升》九二“孚乃利用禴，无咎”，解曰：非时而祭曰禴，然则文王俭以恤民，四时之祭，皆以禴礼，神享德与信，不求备也。《井》“改邑不改井，无丧无得，往来井井，汔至亦未繙井，羸其瓶凶”，解曰：水殷德也，木周德也，自震化行至于五世，改殷纣比屋之乱俗，而不易成汤昭假之法度也，故曰：“改邑不改井”；当殷之末，井道之穷，故曰“汔至”；周德虽兴，未及革正，故曰“亦未繙井”。初六“井泥不食，旧井无禽”，解曰：此托纣之秽政，不可以养民也；旧井，谓殷之未丧师也。九三“井渫不食，为我心恻，可用汲，王明并受其福”，解曰：此托殷之公侯，时有贤者，独守成汤之法度，而不见任，谓微、箕之伦也，故曰“井渫不食，为我心恻”，恻，伤悼也；民乃外附，故曰“可用汲”；周德来被，故曰“王明”；王得其民，民得其王，故曰“求王明受福也”。《革》“已日乃孚，革而信之”，解曰：武王陈兵孟津之上，诸侯不期而会者八百国，皆曰“纣可伐矣”，武王曰：“尔未知天命，未可也”，还归，二年纣杀比干、囚箕子尔，乃伐之，所谓“已日乃孚，革而信”也。“革之时义大矣哉”，解曰：革天地，成四时，诛二叔，除

民害，天下定，武功成，故“大矣哉”也。初九“巩用黄牛之革”，解曰：此喻文王虽有圣德，天下归周，三分有二，而服事殷。九四“悔亡，有孚改命吉”、“象曰，改命之吉，信志也”，解曰：爻入上象，喻纣之郊也，以逆取而四海顺之，动凶器而前歌后舞，故曰“悔亡”也；中流而白鱼入舟，天命信矣，故曰“有孚”；甲子夜陈，雨甚至，水德宾服之祥也，故曰“改命之吉，信志也”。上六“君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉”，解曰：君子，大贤次圣之人，若太公、周、召之徒也；豹，虎之属；蔚，炳之次也；君圣臣贤，殷之顽民，皆改志从化，故曰“小人革面”；天下既定，必倒戟干戈，包之以虎皮，将率之士，使为诸侯，故曰“征凶，居贞吉”。《震》之“惊百里，惊远而惧迩也，出可以守宗庙社稷，以为祭主也”，解曰：周，木德，震之正象也，为殷诸侯，殷诸侯之制，其地百里，是以文王小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福，厥德不回，以受方国，故以百里而臣诸侯也；为诸侯故主社稷，为长子而为祭子也。六二“震来厉，亿丧贝，跻于九陵，勿逐，七日得”，解曰：此以喻纣拘文王，闕夭之徒乃于江淮之浦求盈箱之贝，而以赂纣也，故曰“亿丧贝”；“贝”水物，而方升于九陵，今虽丧之，犹外府也，故曰“勿逐，七日得”；七日得者，七年之日也，故《书》曰“诞保文武，受命惟七年”是也。《丰》“勿忧宜日中”，解曰：言周德当天人之心，宜居王位，故“宜日中”。上六“丰其屋，蔀其家，闚其户，阒其无人，三岁不覿，凶”，解曰：此盖记纣之侈，造为璇室玉台也；蔀其家者，以记纣多倾国之女也；社稷既亡，宫室虚旷，故曰“闚其户，阒其无人”；王者之亡其家也，必天示其祥，地出其妖，人反其常，非斯三者，亦弗之亡也，故曰“三岁不覿，凶”，然则璇室之成，三年而后亡国矣。《旅》六五“射雉一矢亡，终以誉命”，解曰：此记禄父为王者后，虽小叛扰，终逮安周室，故曰“终以誉命”矣。《既济》九三“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用”，解曰：在既济之家，而述先代之功，以明周

困于殷，有所弗革也。《未济》“小狐汔济，未出中也”，解曰：狐，野兽之妖者，以喻禄父，中谓二也，困而犹处中故也；此以托紂虽亡国，禄父犹得封矣”。濡其尾，无攸利，不续终也”，解曰：言禄父不能敬奉天命，以续既终之礼，谓叛而被诛也”。虽不当位，刚柔应也”，解曰：六爻皆相应，故微子更得为客也。九二“曳其轮，贞吉”，解曰：犹东蕃之诸侯，共攻三监，以康周道，故曰“贞吉”。六三“未济征凶，利涉大川”、“象曰，未济征凶，位不当也”，解曰：禄父反叛，管蔡与乱，兵连三年，诛及骨肉，故曰“未济征凶”；平克四国，以济大难，故曰“利涉”，“大川”，坎也；以六居三，不当其位，犹周公以臣而君，故流言作矣。六五“贞吉无悔，君子之光，有孚吉”，解曰：以六居五，周公摄政之象，故曰“贞吉无悔”；制礼作乐，复子明辟，天下乃明其道，乃信其诚，故“君子之光，有孚吉”矣。由是论之，干氏注《易》，皆载商紂失德，与周初之政，兼及成王、周公者，比之《楚汉》九篇，非先后同揆乎？则《易》为商周史，岂不信哉！岂不信哉！吾尝读《左传》矣，晋韩宣子聘鲁，观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：“周礼尽在鲁矣！”夫《易》之为周史，人或知之。吾谓六艺折衷夫子，考之《系辞》，则《易》之为书，其于史体之中，正有如陆贾《春秋》，并录商周者也。后儒不察，言象数则失之迂诞，言义理则涉于虚玄。呜呼！知此者鲜矣。故为本之《易传》，而取令升说以证成之，以告夫世之治《易》者，盖《易》为商周史，非余一家之私言也。

《周易》史事索隐

平 心

序 说

《周易》蕴藏着多方面的古代珍贵史料。其中有历史人物活动的原始传说，有社会经济状况的生动描绘，有民族交往和民族斗争的断片记叙，也有国家法权和文物制度的侧面反映。史事表述，或出以明文实录，或托以臆言廋语。各种题材，或用散文抒写，或以诗歌讴唱。全书不到一万字（《易传》不计），而包含的内容却丰富多彩。函盖的历史时间，上起夏代，下迄周朝。结构形式也严密而诡特。真是一部不朽的奇书。

可惜，这部占书，二千多年来一直被神秘的浓云密雾笼罩着，使它的内在历史光辉无法透射出来。直到近代，关于这部古书的穿凿附会之说和缥渺无稽之谈仍然流行不衰。例如，有人以为《周易》和《易传》都是孔子所著，其中体现了孔子的哲学思想；有人以为《周易》包含了高深的、甚至达到现代水平的自然科学和数理知识，可以从里面找到震惊世界的科学史绩；有人以为《周易》是我国最古的文艺作品，应该在中国文学史上占据着首席地位。所有这类的说法，只不过是因袭和加重了古人关于这部书的虚妄缘饰，同它的本来面貌一点也不符合。

要正确认识《周易》的真象与实质，首先必须把《卦爻辞》同《易传》严格加以区别。托名孔子所作的所谓《十翼》，本来是晚出

• 本文原载《历史研究》一九六三年第一期。

的作品，同孔子根本不相干。关于这一点，从宋代欧阳修，直到现代认真研究《周易》的学者已经考辩得很清楚了。

从所谓《十翼》的全部文辞考察，可以看出，《易传》的作者们本来就没有理解《周易》的真实内容，只是徒凭臆说，各抒己意，从而给这部古书穿上了一套又一套不合身分的变色衣裳。他们主要是在宣扬儒家的伦常道统，附带也数陈阴阳家、谶纬家的占验术数。当然，应该承认，《易传》包含了深浅不等、精粗不一的哲学思想，表述了各派《易》家的宇宙观、历史观和道德观。但其中解《易》的许多议论，直如“郢书燕说”，完全经不起核对。如果以为《易传》的思想就是《周易》的思想，那是没有任何根据的。

同时，我们也必须把《周易》同历来象数派和义理派的《易》**统**严格加以区别。

汉代儒家好言阴阳术数、机祥灾异，一般《易》家更助长了**这**巫风。孟喜、梁丘贺、京房、费直、高相、荀爽之流，各以“繁衍丛脞之言”（欧阳修语）、卦筮占验之说解《易》、玩《易》，后来吴人虞翻、陆绩、姚信等继承并增益了他们的神秘戏法。于是，互体、爻辰、纳甲、卦变、旁通、升降、反复一大堆怪异不经的《易》说，**器**然杂陈，在《易》苑里堆砌成一座光怪陆离的神学殿堂。连博注群书的东汉经学大师郑玄，也陷入瘴气薰天的象数数泽中而不能自拔。

魏王弼注《易》，尽去象数，专主义理，在《易》学史上开辟了一个新局面。但是，由于他未曾在训诂、章句、考证方向下过功夫，只是把老庄之说强加于《易》，任意比附，他的玄旨名理，同《周易》的本来面目也全是两回事。

王弼的《易》注影响甚为深远，两晋和南朝玄风炽盛，治《易》者莫不以辅嗣为宗。唐初孔颖达等撰《五经正义》，《易》取王注；由是玄言与儒说并存经苑，垂千余年之久。但象数占验的传统并未中断。从托名魏伯阳撰的《周易参同契》直到邵雍的《皇极经

世》、《先天图》，都是道士们利用《周易》宣扬道教与方术的图书。宋代理学家解《易》，一方面阐发了《易传》，一方面因袭了道家思想。从周敦颐的《太极图说》、《通书》直到朱熹的《周易本义》，莫不援道入儒。

宋代以后，象数与义理两股玄流仍然绕着《周易》环流不息。只是各代各家的陈义甚为纷歧，把《易》引到神秘道路去的术数小道则始终不衰。自然，此中也有些杰出的哲学家借《易》发挥他们的变易哲学思想，从宋代的张载到清代的王夫之，这根线没有中断过，他们代表《易》学史上的进步潮流。但是阐述思想是一回事，解说《周易》又是一回事，我们不能因为少数思想家利用《易经》表露了一些素朴的唯物主义和辩证法观点，就认为他他射中了《易》的鹄的。由于他们不能从文字训诂与历史考证两方面治《易》，并不懂得《周易》卦爻辞说些什么，所以他们所说的一切，只是陈述各人自己的理论观点，也可以说是附会和缘饰《易》义来表白他们的宇宙观、政治观和伦理观，同《易》的本谊并不见得契合。至于那些利用《易》宣传唯心主义和神秘思想的治《易》者，其所解所论，同《易》旨乖离刺谬，那更不用说了。

近三十年来，一些史学家和考证学者对《周易》作了较新的探索。他们突破了象数与义理的陈套，从考据训诂和历史角度治《易》，取得了一定的成绩。这个方向值得进一步加以发展。

我一直试图把《周易》当作一份重要的历史文献加以研究。十余年来积累了一些读《易》札记，结果发见这部书包藏了很多为一般文典史籍所没有的历史故事和古代文物制度。这里选录几则卦爻辞史事新解作为引玉之砖，希望引起大家对于《周易》史料的重视，恢复古史上一些已经断佚的链环。

—

晋康侯用锡马蕃庶，昼日三接。（《晋》卦辞）

这是《周易》中最难索解也最多歧义的一则卦辞。《彖传》说：“晋进也，明出地上，顺而丽乎大明。柔进而上行，是以康侯用锡马蕃庶，昼日三接也。”《象传》依傍《彖传》说：“明出地上，晋，君子以自昭明德”。按照《易》家的比附，《晋》卦上离下坤为日出地上之象，故云“明出地上”；坤为顺，离为火、为日，故云顺而丽乎大明；坤为柔，离象日月丽乎天、草木丽乎土，晋为进，故云“柔进而上行”。既然晋为进，为明出地上之象，君子就应自强不息，力求上进，故云：“君子以自昭明德”。这种支离破碎、牵强穿凿的比附引申，同“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”的卦辞如何搭配得上呢？康侯是人，同离、坤、晋都了无干系；坤为牛，离为雉，锡马同离、坤、晋也了无干系。文章写到这里，照理是无法做下去了。但不要紧，《彖传》作者认为，晋为进，又为明出地上之象，同蕃庶可以联系起来；离为日，同昼日可以连接起来；晋有升进之义，同三接又可以吻合起来。这样，就硬把十一字的卦辞同《易》家任意牵附的卦义拉在一块。《象传》作者说得比较含糊，只用一句不着边际的空话敷衍过去，但“康侯用锡马蕃庶”同“君子以昭明德”又怎样斗得拢呢？看来，二作的作者根本就不懂得《晋》卦辞说些什么，他们的搭题文章做得实在不高明。

《易》注家们也对《晋》卦辞作了种种的解释。王弼说：“康美之名也，顺以著明，臣之道也；柔进而上行，物所与也，故得锡马而蕃庶。以讼受服，则终朝三褫，柔进受宠，则一昼三接也”。朱熹说：“康侯，安国之侯也，锡马蕃庶，昼日三接，言多受大赐而显被亲礼也”。在他们的心目中，康侯是休美君子、邦国重镇。锡马蕃庶，是受锡之马蕃息；昼日三接，是蒙天子恩宠礼遇。看来，他们也是望文生训，同《毛传》训《诗·何彼秣矣》的“平王之孙”之平为正、赵宾读《易·明夷》“箕子之明夷”之箕子为蓼兹，并没有什么两样。

清末廖平曾对《晋》卦作过新的解说。他以为晋康侯就是晋

文侯，记录晋康侯用锡马蕃庶这件史事者为孔子。他的训释和推考虽无确据，但把康侯解为人名，比前人接近了真实。后来顾颉刚先生根据《康侯鼎铭》有康侯封之名，考定康侯就是卫康叔封，他的解释又比廖平前进了一步，很能给人启发。但是顾先生的新考同廖平的新说一样，没有释明“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”这个历史故事；而且把卦辞康侯同卦名“晋”截然分开，似乎也显得不很自然。照我看来，《晋》卦的康侯不是别人，实是晋的开国祖唐叔。《易林》《随》之《恒》有几句咏史诗：

齐姜叔子，天文在位；实沈参墟，封为康侯。

唐邑之墟，晋人之居；虞叔受福，实沈是国，世载其乐。

又《临》之《否》也有四句相关的韵文：

唐邑之墟，晋人之居，虞叔受福，实沈是国，世载其乐。

这两组韵文中所述的史事，可以同《左传》昭公元年之文合勘：

当武王邑姜方震大叔，梦帝谓己：“余命而子曰虞，将与之唐，属诸参而蕃育其子孙”。及生，有文在其手曰虞，遂以命之。及成王灭唐，而封大叔焉。

大叔虞为武王后邑姜所生，因封于唐，也就是传说的实沈之墟，故称唐叔。唐与康均从庚声，古音同属溪母阳部，所以大叔或虞叔在《易林》又称康侯，他正是《周易·晋卦》的康侯无疑。

关于虞大叔封唐的故事，在《左传》宣公四年也有记载：

“分唐叔以大路密须之鼓、阙巩、姑洗，怀姓九宗，职官五正。命以《唐诰》，而封于夏虚。启以夏政，疆以戎索。”

夏虚就是实沈之墟，而唐即后来的晋。《周易》作者把康侯安排在《晋》卦里，是很有意思的。《史记·晋世家》说唐叔虞之子燮始改称晋侯，郑玄《诗谱》亦谓“叔虞子燮父，以尧墟南有晋水，改曰晋侯。”但因叔虞始封于唐，为晋的始祖，所以唐叔也就成为晋之唐侯，音变而为康侯。因此，寻绎这个历史故事的脉络，晋与康侯必须连读。卦名与卦辞连读，在《周易》中并不稀罕。《履》

卦“履虎尾”，《否》卦“否之匪人”，《同人》卦“同人于野”，《夬》卦“夬扬于王庭”，《艮》卦“艮其背”，《中孚》卦“中孚豚鱼吉”等等，都是绝好例证。晋与唐侯如果分读，下面的“晋如摧如”、“晋如愁如”、“晋其角”就很难索解。既然晋康侯为一词，是指晋之高祖唐叔，我们就有理由认为《周易》的制作决不会很早，因为唐改称晋，是后来的事。

在青铜器中，有两件铭文述及唐叔：其一是晋定公制作的滕女之器名叫《晋公盂》，盂铭称皇祖酈公。古从易声从庚声之字例得相通，酈公当然就是唐叔，也就是《易》与《易林》的康侯无疑。还有一件古铜器比《晋公盂》早了很多，为金文家所未注意，这件铜器是辅佐唐叔的一位卿士制作的，这就是《同簋》。簋铭云：

王命同左右吴大父，辞易林、吴（虞）、牧，自洧东至于
潞（河），卑逆至于玄水。世孙孙子左右吴大父。”

仔细研究，簋铭中之洧从虎声，当即虢池，也就是潯沱河；玄水当即洧水；即黄河。洧、玄二水及河之一段均在晋地。铭文用字不多，却画出了一个古国辽阔的疆域，从东北的潯沱河（洧）东岸到西北的黄河沿岸，再沿黄河南道折（逆）向东南，便达到洧水（玄水）流域。^①这么一幅广大的版图，该属于哪一国呢？毫无疑问，便是初建侯的唐，亦即后来的晋。铭文中的易，金文家皆读为場人之場，我则以为是《晋公盂》之酈，也就是大叔虞所封的唐。古吴虞一字，作器者同所辅佐的吴大父，除了大叔虞，还有谁呢？簋铭中的王，除了成王，又还有谁呢？铭文云：“辞易林、吴、牧”，自是管辖唐国的林、虞、牧诸有司。《左传》昭公十二年载楚灵王称唐叔的儿子晋侯为嬖父，称伯禽为禽父，那么，唐叔虞既即大叔，被尊称为吴大父，当然毫不足怪。吴大父、大叔之大当读太。古始封诸侯或开国之君，多有太称，如齐吕尚、鲁伯禽与田齐和均称太公。唐叔年少封唐，称为吴大（太）父或虞大（太）叔，是很合身分的。《左传》隐公五年疏，说叔虞为侯爵，这

大约是由于他生前称唐（康）侯，而有此传说。他的儿子燮和后代晋君都称晋侯，也可证康侯之称，合乎史实。《易》与《易林》皆称唐叔为康侯，与《康侯鼎》称卫康叔为康侯，恰相仿佛，看来都是生称，而并非谥号。但卫康侯同晋康侯得名的原由并不一样，大叔虞称康侯、唐叔，是由于封国于唐，康唐同读；卫侯封称康侯、康叔，却是因为曾司康宫（他的儿子髦称康伯，也是由于世职关系）。关于这个问题，需要专文考索。

稽考古籍和彝铭，唐叔称号连名字和爵位一起计算，至少有九个。为便于省览，列表如下：

称 号	出 处	得 名 之 故
唐 叔	《左传》、《国语·晋语》、《逸周书·王会》、《墨子》、《书序》等书	为成王弟，封于唐。
唐叔虞	《左传》、《国语·晋语》、《史记》《说苑》、《水经注》等书	唐始封君名虞。
大 叔	《左传》、《史记》等书	少年始封于唐。
大叔虞	《左传》等书	大叔名虞，字子于。
叔 虞	《吕氏春秋·重言》、《史记》、《诗谱》。	同上。
叔 子	《易林》	子为古男子通称。
鄆 公	《晋公盃》	鄆与唐通，公为尊称，皇祖鄆公即晋始祖唐叔。
吴大父	《同簋》	吴虞通读，叔虞为唐始封君，故称吴大父。
康 侯	《易·晋》、《易林·临之否》	康与唐同从庚声，二字相通，康侯即唐侯。

《晋》卦的康侯既是唐叔虞，“用锡马蕃庶，昼日三接”又作何解呢？

我以为这个简略的卦辞，包含一件重要史事，这就是唐叔虞曾在成王领导下参与了灭唐之役，这一史实却为群书失载。例如《左传》但云成王灭唐，《史记·晋世家》更有成王桐叶封弟（叔虞）的不经故事。好象唐叔虞受封时，只是一个乳臭未干的儿童，全仗阿兄成王之力灭了唐国，坐享其成。今以史实和情理合考，可以断定，这种说法是完全不可靠的。周初封建诸侯，具有屏藩王室的政治军事目的，决不会把一个幼稚无能的小孩子封到北疆重地。《国语·晋语》载有一段有趣的史事，足破桐叶封弟的传说。

平公射鹄不死，使竖襄搏之，失。公怒，拘将杀之。叔向闻之，夕，君告之。叔向曰：“君必杀之！昔吾先君唐叔，射兕于徒林，殪，以为大甲，以封于晋。”

晋平公是唐叔虞的十八世孙。有一回，射小鸟（鹄）不死，叫太监名襄的去捉却捉不到，竟迁怒于这个倒霉的太监，把他抓起来，要杀死他。叔向晚上朝见平公，很滑稽地援引了唐叔虞射兕而殪的胜事，拿来同平公射鹄不死的劣迹对比，使得平公感到异常羞惭，只得赦了无辜的太监。从叔向所述的这节故事，不难想见，大叔虞受封前，是一个孔武有力的英俊青年。他受封于唐，成为北方的重镇，并非全靠骨肉之亲，主要是由于成王充分赏识他的才能，才寄以重任。

从《晋》卦辞推考起来，叔虞封唐之前，是参与了征唐之役的。这次战役，除记载于《左传》、《史记》等书外，在铜器铭文中也有迹象可寻。《吕行壶》：

唯四月，北懋父北征。唯还，吕行彝（捷）孚（俘）贝。白懋父在金文中为习见的军事人物，曾任东征大将。殷人和淮奄叛乱敕平之后，唐人复叛，他又奉命征唐，这就是壶铭所说的北征。但不能认为当时只有白懋父参与了征唐之役，从《晋》卦辞

可以看出，叔虞必为这次征战的将帅之一。由于他立勋卓著，才得受封于唐。当时他的年纪当然很轻，但不会太小。

唐处戎地，长于骑战，与习惯于车战的周战术迥异。为了要打败强悍的唐人，周人必须组织新的武装力量，采取新的战术。“用锡马蕃庶，昼日三接”的传说，恰正反映了这一史实。

古文锡但作易，卜辞金文可证，而易古与狄相通（例证甚多），锡马当然就是狄马。《战国策·秦策》：“北有代马胡貉之利”，代与易（狄）皆在晋之北方，其地出好马。叔虞必然征用了狄马，组织了骑兵作为征唐的主力。他平日锻炼有素的射功（说见前），使他易于掌握新的骑射之术，这是他战胜唐人的重要因素之一。明清人考古，以为骑战迟至战国后期才开始出现，在此以前，只能有车战。这种看法未必妥贴。战术总是适应客观战斗环境而变化的。若说在战国以前，骑战没有普及，确是真情；若说当时完全没有骑战，就不符合史实了。如果我的考释不错，可以认为唐叔虞实是战国赵武灵王胡服骑射的先驱。

组织马队，采用骑术，只是加强武力的一个方面。更重要的是动员人力参战。殷人和周人都曾利用异族的武装力量作战，卜辞、金文和古籍记载，均可证明。所谓蕃庶，就是周人组织的一支异族军队。孔颖达《正义》训“锡马蕃庶”“天子赐以车马，蕃多而众庶”，既不能贯通上面的“用”字，又不能解明下面的“昼日三接”四字。今按蕃即番，为古民族名。《潜夫论·志氏姓》云：“御姓：署、番、汤”。御当即御龙氏，与唐同系（见《左传》襄公二十四年记范匄之言）。汤即唐，卜辞汤作唐可证。唐（汤）与番、署同姓。古代方国往往有两个以上姓氏，如楚熊（金文作𩇛）姓，又为芊姓（金文作妣）；夷妘姓，又为姜姓；莒己姓，又为嬴姓；唐（汤）祁姓，又为御姓，与此同例。番、署与汤（唐）同姓，犹扈、彭与夏姓。《晋姜鼎》云：“征繁汤嬭”。《曾伯簠》云：“印燮繁汤”，繁汤（唐）如果不是番汤的遗族，就是番汤的衍族。唐叔显然组

织了番族的人民征伐唐人。《易》称番庶，犹《书》称殷庶，番庶与锡（易、狄）马对文。弄清楚了“晋康侯用锡（易）马蕃庶”的本义之后，“昼日三接”一语就不难索解了。而孔颖达等不达此旨，只得强说：“昼日三接者，言非惟蒙赐蕃多，又被亲宠频数，一昼之间，三次接见也”。真是穿凿可笑。其实接当读捷，《春秋》捷菑（《公羊传》与经同），《左传》、《穀梁传》均作接菑。《庄子·则阳》作接子，《汉书·古今人表》作捷子，是二字相通之确证。古三字有多数的意思，所谓“昼日三接”（捷），正如《诗·采薇》云“一月三捷”，是极言征战胜利之多而速。

征唐之役，在历史上仅次于两次克殷之战，是古史上一件大事。主持战争的是成王。参与战役的，除唐叔虞而外，还有白懋父。可惜这一史事的真象湮没了二三千年的。今参证《易林》和彝铭，研读《周易·晋》卦辞，使我们找到了古史长链中已经亡失的一个断环。“晋康侯用锡马蕃庶，昼日三接”，译成今文，就是：

晋的开国祖唐叔虞征用狄马，动员蕃（番、繁）族的军队，征伐叛周的唐人，在极短期间获得了很多胜利。

二

丧羊于易，无悔。（《大壮》六五爻辞）

鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。（《旅》上九爻辞）

这两则爻辞，正如顾颉刚先生所说：“从来的《易》学大师不曾懂得。因为《周易》成为圣经的时候，这件事已经衰微了，不能使人注意了”。不但后来的经学大师们不能理解其义蕴，作《象传》的人，也并不明了其原意。《象传》解《大壮》爻辞说：“丧羊于易，位不当也”，解《旅》爻辞说：“丧牛于易，终莫之闻也”。说得十分混沌暧昧。后来的注《易》者自王弼以下，都把这两则爻辞错解了。对于前一则爻辞，王弼的注是：“羊壮也，必丧其牛，失

其所居也。能丧壮于易，不于险难，故得无悔”朱熹的注是：“《易》，容易之易，言忽然不觉其忘也；或作疆场，亦通”。对于后一则爻辞，王弼的注是：“丧牛于易，不在于难”。朱熹的注是：“上九过刚，处理之上。离之极骄而不顺，凶之道也。故其象占如此”。他们首先就昧于“易”的本义，无论读为难易之易或疆场之场，都无法释明原义。何况“丧壮于易”、“忽然不觉其忘也”之类的属辞，在文理上也不可通。其次，他们更无法理解丧羊、丧牛的出典，所以只能用浮光掠影的泛辞敷衍了事。

顾颉刚先生曾给这两条爻辞以新的解释。他根据王国维考释甲骨文王亥的论文，断定丧牛于易、丧羊于易，即是殷高祖王亥在易（狄）国“牧乎牛羊”、为有易之君所杀、夺其牛羊那个悲剧性故事。这样一解，《大壮》和《旅》的那两则爻辞就一下子变活了。这是《易》学史上的一个重要发明。

依据卜辞和古史，对于顾颉刚先生的新解，我们还可以作些补证和阐发。同时，对于顾先生所未解释的有关故事，也须略为考释。

王亥的故事，除见于《大壮》和《旅》二卦外，也见于别处。《未济》“震用伐鬼方”这句爻辞，说的就是王亥与有易交战的故事。这在下面还有详考，此处就不多谈了。

为了易于了解整个故事过程，有必要把王国维关于王亥的考释略予介绍。王国维在《殷卜辞中所见先王先公考》一文中，于列举甲骨文中殷人祭祀王亥的记录多条后，作了如下的探讨：

观其祭日用辛亥，其牲用五牛三十牛四十牛乃至三百牛，乃祭礼之最隆者，王亥必为商之先王先公无疑。案《史记·殷本纪》及《三代世表》商先祖中无王亥，惟云：“冥卒，子振立，振卒，子微立”。索隐：“振，《系本》作核”，《汉书·古今人表》作垓。然则史记之振，当为垓或为核字之讹也。（下文云：振与核或垓二字形近而讹——引者）《大荒东经》曰：“有

困民国，句姓而食，有人曰王亥”，……《山海经》之王亥，古本《竹书纪年》作殷王子亥，……又前于上甲微者一世，则为殷之先祖冥之子微之父无疑。……王亥之名及其事迹，非徒见于《山海经》、《竹书》，周秦间人著书多能道之。《吕览·勿躬篇》：“王冰作服牛”。案篆文冰作与亥字相似，王冰亦王亥之讹，《世本·作篇》：“胲作服牛”其证也。服牛者，即《大荒东经》之僕牛，古服僕同音。《楚辞·天问》：“该秉季德，厥父是臧，胡终弊于有扈，牧夫牛羊？”又曰：“恒秉季德，焉得夫朴牛？”该即亥，有扈即有易（下文云：扈当为易之误——引者），朴牛亦即服牛，是《山海经》、《天问》、《吕览》、《世本》皆以王亥为始作服牛之人。”②

关于王亥、该的故事，清人徐文靖、刘梦鹏、张澍等已经作过初步揭发，他们都认为《天问》的该即是王亥。③ 王国维也许不曾读过他们的著书，所以在考释中不曾提到。现在看来，徐、刘、张三氏的读解，只接近了王亥史事的边缘，不能掩盖王国维发见的光辉。因为静安先生首先依据甲骨文材料，参稽群籍，对王亥史事作了翔实的探索，从而初步考核了殷商世系，给后人研究殷商史开辟了一条新路。

但是，王国维对王亥的史实并没有彻底探讨清楚。他断言《史记·殷本纪》的振为核之误，有扈为有易之讹，给后来治商史者考索殷世系投下了一团阴影。他不知道振就是《易·未济》“震用伐鬼方”的震，也就是《左传》、《国语》所云“大辰”之辰（大辰原为人名，变为星名④），他也不知道有扈即有易的别名。他对于《天问》有关王亥、上甲微与王恒的故事的考释，也只能认为已登堂而未入室。

《易·旅》的六则爻辞，显然都是叙述王亥与有易（狄）的史事。从来解《易》者包括《彖》、《象》二传的作者在内，由于不明白这些爻辞的历史背景，所以无法理解它们说些什么。

取《山海经》、《竹书纪年》、《天问》与《周易》合读，可以看出关于王亥的事迹传闻异辞，但异中有同。今将各书有关这方面的故事列举如下，以资对照。

《山海经·大荒东经》：“有困民国，句姓而食。有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易河伯僕牛。有易杀王亥，取僕牛。”

《竹书纪年》：“殷王子亥，宾于有易而淫焉，有易之君緡臣杀而放之。是故殷主甲微假师于河伯以伐有易，克之，遂杀其君緡臣也。”

《天问》：“该秉季德，厥父是臧。胡终于有扈，牧夫牛羊？……恒秉季德，焉得夫朴牛？何往营班祿，不但还来？昏微遵迹，有狄不宁。何繁鸟萃棘，负子肆情？”

《周易》：“旅即次，怀其资，得童僕贞。”（《旅》六二爻辞）

“旅焚其次，丧其童僕，贞厉。”（《旅》九三爻辞）

“旅于处，得其资斧，我心不快。”（《旅》九四爻辞）

“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。”（《旅》上九爻辞）

“丧羊于易，无悔。”（《大壮》上六爻辞）

这些记述都或隐或显地透露了王亥羁旅异乡，与当地君长冲突，终于蒙受了巨灾。

《山海经》《竹书纪年》的有易，就是《天问》的有扈，也就是《易·旅》的处。扈即观扈的简称，而观扈与姚邳同国而异名，夏称观扈，商称姚邳（说详下节）。观扈、姚邳为古之狄国，故称有狄。王国维曾举证考明古狄易二字通作，所以有狄即有易，亦即有扈。处扈二字古音同在鱼部，属溪纽，故扈又称处。《墨子·非攻》：

越王繁弓出自有遽，始邦于越。

越为禹后，属姁姓。而扈也属姁姓。处遽二字古通，不烦举证。因

此处就是有遽，也就是有扈，属狄（易）族。越实有扈的苗裔。《史记》谓越祖为夏少康庶子，殆出于附会。观扈与昆吾、大彭本来同系。昆吾己姓，大彭与扈均姒姓，^⑤刘师培证明己、姒实一姓。彭古音与方无别（例证详附录），卜辞之大方即大彭（杨树达说）。彭（方）与扈（处、遽）虽为姒姓，实属狄族，正如鲜虞、骊戎虽为姬姓，实属狄族。所以西周姒姓之缙与戎狄之西夷、犬戎，被称为方处，即彭扈之转音。彭扈、方处声转为封康、封豕，^⑥为恶兽名，也是古时对异族的恶称。《诗·十月之交》：“皇父卿士，番维司徒，家伯维宰。仲允膳夫，栗子内史，蹶维趣马。橘维师氏，艳妻煽（扇）方处”，是指自皇父至艳妻形成了一个集团，帮助异族叛周（说详附录：《诗经“艳妻煽方处”及西周童谣“檠弧箕服”新解》）。方处之处即“旅于处”之处。处既是扈，亦即有遽属于姒姓系统的狄族（有扈、有易，与夏同姓而又与夏为敌）。不难想见，王亥与有易冲突，其实就是与观扈（有扈）冲突。而观扈有易（狄）为古鬼方的一支（说详第三节）。所以鬼方也称狄（翟）。《竹书纪年》：“武乙三十五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王。”翟与狄古书通作，足见殷之高祖与狄族鬼方在夏代处于敌对地位。

王亥的传说表明了夏代已有私有财产。王亥带了资财（童僕、牛羊、资斧即货币）侨居狄族（有易、有扈、处），大约不免有些佚荡行为。《竹书纪年》说他“宾于有易而淫焉，有易之君緡臣杀而放之。”说的就是这回事。淫训贪婪放恣，并非指男女之事。《易·旅》：“旅于处，得其资斧，我心不快。”就是说，王亥作为游牧家兼客商，在处地（有扈）赚了大钱，引起了处君我的内心不快，与《竹书》之文可以互相证发，互相补足。

《旅》卦之我与《蒙》卦“童蒙求我”之我，均为人名处并非代词，应即有扈（有易）之君緡臣的别名。緡臣其实就是五观、武观；緡、武、五双声，臣（古读若牵）观双声，而武观、五观即卜辞习见的马𠂔（𠂔即蹇之初交，马与武五、观与蹇古音无别，说

详后),也就是观扈之倒文。古代族姓与其祖考之名往往合而不分。在韵读上,观属元部,我属歌部,歌元对转,故“我心不快”之我,当即观扈、武观、五观,亦即縣臣。这个问题涉及古代民族关系异常复杂,将在专文中详为考证,这里就不赘述。

关于王亥仆牛,古人传闻异辞,大概有三种不同的说法:第一是服牛,义为牧牛,例如《天问》就说:“胡终弊于有扈,牧夫牛羊?”《世本》等书则谓王亥作服牛。第二是人名,例如郭璞就说:“河伯仆牛皆人名,”他的说法必有所本。第三是把仆与牛分开,以仆为童仆,牛为牲口。《易·旅》就映现了这个传说的影子。

寻绎《旅》、《大壮》二卦爻辞,关于王亥在处(扈、有易)的活动,可以简述如下:

王亥作为一个游牧家兼行商——旅,最初游牧于狄地(处即扈),并用货币(资即资斧的略称,为古货币名。说详拙著《卜辞金文中所见社会经济史实续考》)在奴隶聚居的次舍买到了童仆。后来奴隶住所遭到了火灾,童仆被趁火打劫的狄人(易)抢走了。最后连畜牧的牲口——牛羊也被狄(易)人夺去了。(《旅》云:“丧牛于易”,《大壮》云:“丧羊于易”。)寥寥几笔,就把旅居易地的王亥的命运变迁,勾勒成一幅风云谲幻的图画。开头,王亥经营游牧,贩卖奴隶,发了大财,所以得意大笑。末了,他遭到破产的悲惨结局,所以号咷大哭。事实的经过就是如此。

由于王亥同有易(扈、处)发生了严重的利害冲突,狄人夺去了他的童仆、牛羊,终于引起了王亥、上甲微父子攻击有易(扈、处)的长期战争,这就是《未济》所说的“震(震即王亥别名)用伐鬼方。”

这个传说,无疑反映了夏代商狄二族争夺财产的战斗,是研究古代社会史与民族史的绝好史料。

三

高宗伐鬼方,三年克之。小人勿用。(《既济》九三爻辞。)

贞吉悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。（《未济》九四爻辞。）

这两则爻辞，记录了商人同鬼方的战争，是殷商史上的一件大事。但自来注《易》说《易》的经师和术士，都没有予以重视。谬言象数空谈义理的《易》学家，当然也不可能理解爻辞的历史意义。对于《既济》九三爻辞，《象传》说：“三年克之，惫也。”王弼注：“处既济之时，居文明之终，履得其位，是居衰而未能济者也。故伐鬼方，三年乃克”。朱熹注：“既济之时，以刚居刚，高宗伐鬼方之象也。三年克之。言其久而后克，戒占者不可轻动之意，小人勿用。占法与《师》上六同”。对于《未济》九四爻辞，《象传》说：“贞吉悔亡，志行也”。王弼注：“处未济之时，而出险难之上；居文明之初，体乎刚质，以近至尊，虽履非其位，志在乎正，则吉而悔亡矣。其志得行，靡禁其威，伐鬼方者，兴衰之征也。故每至兴衰而取义焉。处文明之初，始出于难，其德未盛，故曰三年也。五居尊以柔，体乎文明之盛，不夺物功者也，故以大国赏之也。”朱熹注：“以九居四，不正而有悔也。能勉而贞，则悔亡矣。然以不贞之资，欲勉而贞，非极其阳刚，用力之久不能也。以六居五，亦非正也。然文明之故，得贞而吉且无悔，又有光辉。”

《象传》的作者看到“高宗伐鬼方三年克之”之文，揣想战争经历了三年之久，一定打得很疲困，所以说“惫也”。但“震用伐鬼方”，同样经过了三年，他却不谈“惫也”，因为看到上云“贞吉悔亡”，下云“有赏于大国”，揣想征伐者必定志得意满，所以说“志行也”（赏读如字，非是）。可见作者只是缘辞饰说，随文敷衍，《易》文的本谊、传文的条贯，全顾不到了。王朱二家的注，也都是不着边际的玄言臆解，同《易》旨毫不相干。

如果从史学的角度来研究这两则爻辞，首先就必须抛开《象》传和《易》注家的臆说。

先考高宗伐鬼方。

高宗就是殷王武丁，是帝小乙之子，盘庚之侄。他的事迹，除见于《易》之外，在《尚书》、《诗经》、《国语》、《论语》、《礼记》、《尚书大传》、《史记》和周汉诸子中也都有所记载。他在位时，武功文治都很煊赫。而伐鬼方，取得了重大胜利，是殷商中兴的一个重要关键。但付出的代价是巨大的。

高宗伐鬼方之事，在他书中都没有说起。但在《诗经·商颂》中抒写了武丁的征伐。《玄鸟篇》：

古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆。

在武丁孙子。武丁孙子，武王靡不胜，龙旂十乘，大糝是承。这里歌颂了商汤的丰功伟烈，同时也歌颂了武丁继承了先后商汤的不朽功烈，所以战绩辉煌，所向无敌。而在《殷武》一诗中，对他讨伐荆楚的大捷，更大为渲染了一番：

达彼殷武，奄伐荆楚。采入其阻，裒荆之旅，有截其所，汤孙之绪。

维女荆楚，居国南乡。昔有成汤，自彼氐羌。莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。

《毛传》：“殷武，殷王武丁也”。这里，颂美了他征伐楚国俘获荆师的战绩。从颂诗中可以看出，他的伐楚，是为了争得南方民族的贡享。既然在他的高祖商汤之时，远至于氐羌之族，都来享来王，南方的荆楚为什么不来朝贡呢？

根据《大戴礼记·帝系篇》、《国语·郑语》、《世本》、《史记·楚世家》等书记载，楚是颛顼曾孙陆终的后裔，陆终娶鬼方之妹女隤，生了六个儿子，楚祖季连是最小的儿子。郭沫若先生依据金文考定，陆终就是祝融。自昆吾至季连等六姓，都是祝融之后。陆终妻女隤（隤一作嬭，隤、嬭与鬼方族姓之隗、媿为一字）是楚的先妣，可见楚与鬼方为姻族。高宗伐荆楚，就是对鬼方的姻族作战。

鬼方是一个包括多数部族的古代民族集团，其中最重要的一支，就是妣邳。《左传》昭公元年：

虞有三苗，夏有观扈，商有妣邳，周有徐奄。

可见妣邳是殷商的重要敌国。

商的妣邳和夏的观扈，实同国而异名，夏称观扈，商称妣邳，正如薰鬻与狁狁同族而异名，虞夏称薰鬻，周称狁狁，观扈与妣邳为一声之转。古音先在真部，观在元部，二部相通。例如《楚辞·招魂》先与还叶韵，《晏子春秋·谏下》洗与散叶韵，足证先可通观。扈古或读被，与邳亦为双声，故扈养一称负（与丕相通）养。古莘与观皆在今山东曹县，而莘与扈又同为姒姓，亦足证观扈、妣（莘）邳为一国。《路史·后纪》把观氏与莘氏、辛氏、牲氏并列于莘的系统下，显然是有所本的。

高宗所伐的鬼方，其实就是妣邳，也就是夏之观扈。

观扈、妣邳与昆吾当是同一民族的分支。首先，昆吾与观扈的读音很相近，观昆双声，扈吾叠韵。其次，二者的族姓相同，扈与妣（莘）皆姒姓，昆吾己姓，刘师培证明姒己同文，己姓即姒姓^⑦《汉书·古今人表》卷七，颜师古注直谓昆吾姒姓，其说当有所据，是姒己同姓的明证。第三、己姓中有顾，顾从雇声，古书雇扈通假。扈、顾与昆吾当是同一部族之分衍，犹之萧、条（修）、徐为同一部族之分衍，羸、盈、偃为同一族姓之分衍。第四、观与贯古音相通，古观国与贯国均在今山东曹县，^⑧彼此地望复同，足徵观贯一国。而贯与昆古相通假。例如：玕琨同文，串夷（贯戎）即是昆戎，又足证观昆同系。

昆吾与昆戎（串夷）本来也是同系，正如姜姓与姜（羌）戎原是同系。昆吾为己姓，而己姓原属戎族。《左传》哀公十一年：“卫侯入于戎州己氏”。杜预注：“己氏，戎人姓”，可为佐证。既然己为戎族，昆吾的族属可想而知。更值得注意的是，己氏在今山东曹县，而姒姓的观、莘与古贯国也在其地，己姓之顾，又作鼓，鼓

为白狄，祁姓，而观在定陶，定陶为祁姓的陶唐族（自晋地迁居东方）居邑，与顾地亦相近。这些岂非说明，昆吾与观扈、贯国同系，并属于狄族吗？

王国维曾考定，昆戎就是鬼方。知昆吾、昆戎同系，昆、扈、姚、莘同姓，自然可以推定，观扈与姚邳也属于鬼方集团。

古代方国，往往以先妣族姓作为它们的姓氏或国号。例如陶唐从尧母姓为伊耆氏，^⑨殷商从简狄（姚简）姓称戎商或戎殷、戎衣（戎与姚通用），淮、奄、徐诸嬴姓国，因大业配偶为少典族而称小腆（即少典异文，说详拙作《从尚书研究论到大诰校译》），都是很好例证。陆终后裔既为鬼方氏女隤（隤即鬼方族姓媿的通假字）所出，昆吾与昆戎同列戎狄之族，也就毫不足怪了，而观扈、姚邳正是戎狄族的重要方国。

观扈、姚邳属于鬼方，更可以从它们与狄的关系以及它们与夏商的战史得到验证。

关于姚邳与殷商敌对关系的记载，在古书中比观扈与夏后敌对关系的记载少得多。但在甲骨文中，殷人与姚邳作战的重要史实是有充分反映的。

在甲骨文中，常见伐𠂔方之辞。𠂔字甲骨文学者多释羌，形声义均不合。按此字显然并非从人从羊会意、羊亦声之字，与羌的古文𦍋亦不相似。惟郭沫若先生释此字为敬字所由出，确不可易。但他说𠂔为狗的初文，却可疑。我以为此字即蹇的初字，象双足跛蹇不平。其上所从之双角，和𦍋（𦍋，音桓）、𦍋（𦍋）、𦍋（𦍋）、𦍋（𦍋）等字所从之𦍋相似。𦍋与《说文》训挥角貌之𦍋实即一字。𦍋对转入歌部，故𦍋字《说文》谓读若乖，大徐本音工瓦切。而𦍋所从之𦍋，𦍋 𦍋 皆声，音工夷切，足证𦍋𦍋声义两通。𦍋之读乖（乖本歌部字，后转入脂部），正如崔桓之读和。𦍋、𦍋、𦍋、𦍋当从𦍋得声，而非从𦍋会意。𠂔与此四字及𦍋（𦍋），必为同音字，释为蹇，形声义完全相合。

𣎵即蹇字，除依结体、会意及声韵可以断定外，还有很多证据，最重要的有下列四点：

1. 《蔡太师鼎》有𣎵字，繁之左旁加𣎵，显为声符。而繁与颜通。《韩非子·喻老》：“丰杀茎柯，毫芒繁泽”，《淮南子·泰族》作“茎柯豪芒，锋杀颜泽”，是其证。颜从彦声，实从厂声，厂、斥（从干声）为一字。足征𣎵为元部见纽字，与蹇、萑、蕓同音。

2. 𣎵字加口，孳乳为𣎵，即蹇之初文，蹇（𣎵）为足艰于行，蹇（𣎵）为口艰于言，故蹇、蹇与蹇、蹇、蹇等从蹇省声之字并训难；难即艰，与蹇、蹇同纽通韵。𣎵加支，又孳乳为𣎵（金文），小篆作𣎵，隶定为敬。敬与虔为互训通韵之字（耕元通转，二字又同纽），而虔与蹇音、蹇义亦相转^⑪，故从难（与蹇、蹇同训）声之蹇也训敬。敬实从𣎵（蹇之本字）得声，𣎵又从𣎵（蹇之本字）得声。以六书义例推求，敬当是从支𣎵（蹇读若虔）亦声，实蹇之本字，蹇戒与虔敬于义相因，故敬蹇同文。𣎵（蹇）、𣎵（蹇）、𣎵（敬、读若虔）三字形声义相联，就说明了它们同源而衍流，也说明了𣎵的音读与本义。

3. 因敬蹇同文，兼有戒义，故左旁𣎵（蹇之本字）转入之部，变为𣎵，𣎵𣎵本为一字。《说文》：“𣎵、自急救也”，自急救即自戒勅^⑫，戒与敬为一声之转。𣎵、急、戒与蹇、蹇、虔、敬古音并属见母，而𣎵有慎言之义，戒慎与虔、敬、蹇、蹇义亦相通。

4. 卜辞恒见殷之先王𣎵甲，经郭沫若先生考定为沃甲，亦即《世本》之开甲，已为甲骨学者所公认。沃今为影母字，古音实隶见溪纽（详拙作《从姚邳与商国的关系看殷代社会性质》列举例证）。古宵幽母字每转入脂祭部，沃甲变为开甲，亦属此例。开、沃与蹇、蹇、虔、敬于古均属牙音（以k-发声），声读得相转。𣎵声转为沃，犹蹇声转为咎，^⑬萑声转为旧；^⑭𣎵声转为开，犹蹇声转为吃，蹇声转为诘。由此可证，𣎵、𣎵与蹇、蹇、敬、虔、苟、戒同隶见溪母，韵部亦相转。

既然𠂔是蹇之初文，与萑、藿、菟、芎同从𠂔（艸之初文，对转读工瓦切）得声，与从𠂔得声孳乳为敬之𠂔（蹇）为同系字，就不难判明，卜辞习见的𠂔（蹇）方即是观方，也就是姁方。

观（姁）与扈（邳）在夏商之间始终是盟族，其族姓为戎、娥，二字与龙、任相通。戎或娥为简狄之姓，简狄与蹇修、奚（奚与蹇通）仲实为一人的分化。古代中外神话传说人物性别变化不定，例如，羲和就有男性与女性两种不同说法。近人考明，简狄正是羲和。而羲和与奚仲、简狄（翟）、蹇修在古代神话中有好多类似之处（别有专考），足证并为同一类型的传说人物。在音读上，简与蹇同音，奚与蹇同纽，韵部又最近阴阳对转。《吕览·悔过》的奚施，《淮南子·人间》作蹇他，足证二字相通。简狄（易、遏）亦作简翟，翟与修、仲并为一声之转。奚仲及其后裔仲虺之仲，并非伯仲之仲，而为古氏族名，实即终，仲、终与畴为幽冬对转字。《荀子·大略》：“尧学于君畴”，君畴《汉书》、《韩诗外传》、《新序》等书作尹畴，《路史·后纪》引作尹中，是中（仲）畴二相通之确证。终（仲）、畴皆任姓（见《世本》），属奚仲一系。畴、修、翟古音在幽宵部，完全相通（狄、易与翟通，本亦在幽宵部，变入支部）。简狄、简翟（易、遏）与蹇修、奚仲（声转为蹇畴）为一人之分化，在音读上也有根据。以外国传说人物为例：伊斯塔(Ishtar, Ashtart, Astarte)在巴比伦、亚述、叙利亚、迦南、以色列、腓尼基等地方均为女性，在阿拉伯、埃塞俄比亚等地音变为Ashtoreth，则为男性。奚仲（读蹇畴）与蹇修、简翟（简遏、简狄）互变的关系大率类此。

奚仲任姓，与简狄（翟）娥（戎）姓也是一姓之分化，正如姁与己、嬴与偃、萧与修并为一姓之分化。奚仲传说封于邳（见《风俗通》），邳、丕与负相通，故奚仲在《天问》、《盐铁论》又称负子（说详后）。奚可读蹇修之蹇（见前举证），蹇即𠂔之后出字。蹇邳连读，不正是姁（姁在真部，古读或入元部）邳、观扈（扈与

负、丕相通)的对音吗?

按照族姓分析,任与戎(娥)相通,戎与龙相通。《国语·周语》:“今自大毕伯士之终也,犬戎氏以其职来王。”大毕犹大夏、大商之比,伯士即犬戎之君,属于此族(韦昭误以大毕伯士为二人)。毕为任姓,可证犬戎与奚仲同姓,亦可证戎(娥)任一系,而犬戎即是昆戎,也就是串夷、畎夷、混夷。在甲骨文,则与彡龙同系。奚仲任姓,奚(与蹇通)任与犬戎、昆戎、彡龙并一声之衍。又奚仲亦称任奚(见《潜夫论·志氏姓》),简狄亦称(娥)简(见《礼记·月令》注、《潜夫论·五德志》),任奚与娥简也是一声之转(任娥相通,奚读蹇,与简同音)。任奚、娥简正是彡(蹇)龙、昆戎……之倒称。彡(蹇)音可转为𠂔(与戒通,说见前),亦可转为其,古音𠂔、其均在见母之部。《伊尹朝献》列举正北之国有其龙,无疑就是卜辞彡龙之转语。

不仅如此,在甲骨文中还可找到与武观、五观、观扈对音的方国名。

甲骨文常见马彡、马方。马古读如武,与扈同音,扈训养马者,故马扈二字通假。《逸周书·尝麦》:“乃命少昊清司马鸟师,”此句旧注家不得其解。若读马为扈,就涣然冰释了。《左传》昭公十七年郑子说:“我高祖少昊之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名……九扈为农正,扈民无淫者也”。扈即扈,为鸟类,少昊为鸟师,全称即司扈(扈、马)鸟师,扈鸟乃是扈族的图腾。所以卜辞的马彡,就是武观、五观之对音,亦即观扈之倒文。马方即扈方。古代中外族姓与始祖之名往往不分,武观、五观既是人名,又是族名。

王国维曾考定昆戎、犬戎为鬼方。现在我们进一步明确了犬戎、昆戎、观扈(姚邳)与奚(通蹇)任即甲骨文的彡龙为一系(系与族有别),戎、娥、任、龙又为一姓之分化,因此可据以推定,甲骨文的彡方,即观扈、姚邳,也属于鬼方。

鬼方即戎，亦即狄，也曾为王国维所论证。但他在这个问题上犯了两个错误：第一、他以为戎狄皆中国人加给鬼方之恶名。不知戎即有娥，声转为任、龙，为鬼方原有之姓，而狄即有易、有翟，亦即简狄、简易、简翟之狄、易、翟，则是鬼方原有的国名。第二、他以为《天问》中之有扈即《竹书纪年》有易之误文，不知扈即易的别号，就是观扈之扈，亦即武观之武、五观之五；卜辞的马彡正是武观、五观的原辞，也是观扈的倒文。

将古籍所载方国、姓氏与传说人物和卜辞对比加以分析研究，分明看得出，《易·既济》所说的“高宗伐鬼方”，就是武丁伐观扈而观扈（武观、五观）即姚邳，也就是甲骨文的彡方、马彡。《左传》所谓“夏有观扈、商有姚邳”，至此便完全有了着落。否则，在将近十万片卜辞中，不见与商为敌的重要方国——姚邳，是完全不可思议的事。

《未济》云：“震用伐鬼方，三年有赏于大国”。更是殷商开国史上的一件大事。

震用二字，自来经师们都没有确解，有人训震为威、为惧，亦不可通。按照文理，这句爻辞与《既济》“高宗伐鬼方”辞例相同，震用显然为人名。

依商周遗文比证，震显然就是《史记·殷本纪》的振，为契的七世孙，冥之子。《世本》振作核，据王国维研究，核就是同书《作篇》的骸，《汉书·古今人表》的垓，也就是《天问》的该、《山海经》的王亥，《竹书纪年》的殷王子亥，《卜辞》的王亥或高祖亥。这个考索，比清人徐文靖、刘梦鹏、张澍等的注释详密得多。因为他以甲骨文为依据，对群书的异文同名作了新的会证。但是，他以为核、垓《史记》作振，“则因与核或垓二字形近而讹”，显然是不正确的。振与核、垓二字并不相似，无由致误。

一人多名，为古代习见之事。亥音讹为该、核、垓、骸，固不足异，他的别号为震、振，当然也不奇怪。

震、振并从辰声，《左传》、《国语》通作大辰。《左传》昭十七年：

宋，大辰之虚也。陈，大皞之虚也。郑，祝融之虚也……

卫，颛顼之虚也。

大辰与大皞、祝融，颛顼之名并提，显然就是王亥，即该、核、垓，也就是伐鬼方的震，后来变为星宿名。震、振称大辰，正如舜称大舜，禹称大禹。唐人孔颖达和清人刘逢禄不懂人名转化为星名的道理，一个执着传统的分野之说，^⑮ 一个否定《左传》所载的真实性。^⑯ 其实，大辰与震、振并为商祖。宋为商裔，大辰既变为星名，故称宋为大辰之虚。震、振、大辰并即王亥，在卜辞中，为商之高祖。

《未济》震用连文，用也是人名。

洛伯用与河伯冯夷斗。

上甲微即洛伯用，也就是《天门》“阻穷西征”之阻穷、《纪年》“和甲西征”之和甲。卜辞作上甲𪚩（王国维以和甲为祖甲，非是）。《路史·前纪》作祝𪚩（取材于古微书）。祝𪚩亦即祝庸、祝融，庸（融）与用通作。《竹书纪年》既云“上甲微假师于河伯，以伐有易”，又云“洛伯用与河伯冯夷斗”，是由于古代史事传闻异词，但他们二人关系甚深则无疑义。根据古代神话，洛水与商有甚深关系。上甲微称洛伯，正如冯夷称河伯，并与古代灵渎崇拜有关。

以《未济》爻辞与《天问》、《竹书纪年》、《山海经》等书参证，可知震用伐鬼方，就是王亥、上甲微父子二人攻打有狄。狄与易同音通作，与扈异名同实，所以有狄、有易即有扈，也就是观扈、姚邳；甲骨文的𠂔方、马𠂔当即其国。按其族姓、地望、宗系与史事传说推考，这个古国正属于鬼方系统。《未济》关于震用的故事，基本上与《竹书纪年》、《天问》等书相同，但也微有出入。《山海经·大荒东经》：

殷王子亥宾于有易而淫焉，有易之君緡臣杀而放之。是

故殷主甲微假师于河伯以伐有易，灭之，遂杀其君緡臣。
有易之君緡臣，我以为就是武观、五观，亦即观扈之倒文（说同上节）。而扈与负相通。緡臣、武观、五观、观扈实即《楚辞》和《盐铁论》之负子。《天问》：

昏微遵迹，有狄不宁。何繁鸟萃棘，负子肆情？

负子，王逸释为妇人负其子，大谬，其实是人名。《盐铁论·非鞅》：
椎车之蝉攫，负子之教也。

这个负子就是《天问》的负子，汉人传说制造车輶法为负子所传，其人必为奚仲。奚仲相传为始造车者，封于邳，邳从丕声，与负相通（如丕子以作亦子可证），故称负子。负与扈相通，负养亦作扈养可证。因此，负子其实就是五子，也就是武观、緡臣。知奚仲（负子）与五观（五子）、武观、緡臣为一人，则奚（与蹇通）邳即姚邳，亦即观扈，亦即甲骨文之𠄎方或马𠄎，就毫无可疑了。

观扈（武观、五观、姚邳〔音负〕），即有易、有狄。它的君长称负子或五子，正如楚王称楚子、徐王称徐子。大约在春秋战国时期，五子讹变为夏后启的五个儿子；观扈同夏宗室冲突，则讹变为五子叛夏作乱。在传说上，王亥父子伐有易（鬼方），与夏后启、相祖孙伐有扈相乱，而启与有扈之战，又与五子之叛相乱。古代历史传说往往衍化孳乳，一人变为二人或数人，一事变为二事或数事，毫不足异。

关于“繁鸟萃棘，负子肆情”一段故事，敷陈起来很长，我在《楚辞新探》初稿别有详考，这里就不枝蔓了。

王亥在鬼方有易（有狄、有扈、方处）游牧和经商，与有易之君緡臣（武观、五观、五子、负子）发生了严重冲突。王亥攻击有易（鬼方），正是《天问》所说的“击牀先出”。牀非床几之床，实为方国名，全称为牀下。《易·巽》：“巽在牀下，丧其资斧”，与《旅》卦之“旅于处得其资斧”前后相应，巽即震，牀下即观扈，犹之《韩非子·显学》臧获，《孟子·公孙丑》作宽博。牀观与臧宽

并为双声，下扈与获博并为叠韵。牀下，观扈即有扈，亦即鬼方有易。按照《竹书纪年》的说法，王亥被有易之君緡臣所杀，牛羊被夺。上甲微乞师于河伯，为父复仇，杀易君緡臣。其事与鲜卑檀石槐为外家复仇，从异部大人夺回牛羊的故事颇相仿佛（见《后汉书·乌桓鲜卑传》），都是古代游牧部落与异族争夺财产的战斗。

《未济》九四爻辞于叙述震用伐鬼方之后，接着就说，“三年有赏于大国”，这句话又应当怎样解释呢？

《象传》用“志行也”三字解九四爻辞，是由于误解赏为赏赐，其实赏应读商。《书·费誓》：“予商賚尔”，商賚即赏赐，金文有时亦假商为赏，是二字相通之确证。有赏就是有商，犹言有夏、有周、有穷、有施。于当训为。（见王念孙《读书杂志》、《广雅疏证》、王引之《经传释词》）三年为虚数，形容征伐时间之长。所以“三年有赏于大国”，应读为三年有商为大国。结合上文来看，就是说：

王亥、上甲微父子征伐鬼方，打了多年，终于使有商成为一个大国。

合观《既济》九三与《未济》九四两则爻辞，可知商的开国祖王亥与上甲微同高宗武丁都先后伐过鬼方。

鬼方诸族最大的一支就是观扈（姪邳），亦即卜辞习见的𠩺方、马𠩺。其国称有易、有狄或有扈，其姓为戒（械），声转为龙为任。震用伐鬼方，与王亥、上甲微伐有易实即一事。这个历史传说，反映了子姓的商人，同械（戒、任、龙）姓的狄人（有易、有扈、鬼方）的长期斗争。商人是在打败狄人之后兴起的。后来高宗武丁的征伐鬼方，只是重演其高祖王亥上甲微的武功。

至于《未济》两则爻辞所云，“贞吉悔亡”、“小人勿用”，只是卜筮的术语，同任何大道玄理根本附会不上。伐鬼方云云是卜兆。卜兆有凶有吉，“贞吉悔亡”是得了吉兆，而小人勿用，意即不利（用利也）于小人，鬼方被克就是这个兆象。不利于小人，当然就是有利于君子了。从这里可以看出《易》作者的阶级观点和民族偏见。

附录·《诗经》“艳妻煽方处”及西周童谣“絜弧箕服”新解

《诗·十月之交》是研究西周末年变局的重要史料。金文解诂，将另行求教于方家。这里先就“艳妻煽方处”一节略为诠释。

关于艳妻，《毛传》与《郑笺》异义。王国维曾据函皇父二器铭文对此作过考证。他说：“周姬犹言周姜，即函皇父之女归于周，而皇父作为媵器者。《十月之交》‘艳妻’鲁诗本作‘閼妻’，皆此函之假借字。函者其国或氏，姬者其姓。而幽王之后则为姜为姬，均非姬姓。郑长于毛，即此可证”^{①7}。其实王说也并不是信。唐一行、清戴震均曾据“十月之交，朔日辛卯，日有食之”之诗，推定幽王六年（公元前776年）乙丑建酉之月辛卯朔日食。英国天文学家兼博物学家密顿尔（A.S.Michell）也证实此年九月六日确有日食。是皇父为幽王时人，毫无可疑。今按《毛诗》艳妻，《鲁诗》作閼妻，閼即《左传》定公四年之有閼，艳、閼、函古音同在谈部，艳、閼与《函皇父簋》及《函皇父匜》之函必为一姓。嫁女配周王的函皇父，自是《诗》中的皇父，应即申侯，艳（閼、函）妻应即申后，而并非传笺所说的褒姒。据簋铭，函为姬（姁）姓，与申后姜妻似乎不合。但根据古代族姓分析，姁姜本为一系。姜为大名，姁为分支。《广韵》云：“大岳后有函氏”^{①8}《路史·后记》亦有类似之说。大岳为姜姓之祖，足证函姁实属姜姓。《山海经·海内经》：“祝融生共工”，《太平御览》引《世本》云：“祝融曾孙生伯夷，封于吕，为舜四岳。”祝融姁姓祖，伯夷、共工皆姜姓祖。春秋夷为姜姓，又为姁姓。缙云氏之云本与姁通，而《世本》以为炎帝后。凡此并可证姁姜同系。函与申为同族，故《诗》云：“皇父孔圣，作都于向”，向地东与申为邻，西距函谷关、南距函陵不远（函谷关及其东南之函陵当由函氏得名，正如大散关由散氏得名，古来附会之说俱不可信），可知皇父实以故国边缘为都。

函皇父即申侯，亦即申后之父，从下面一则故事也可以推定。

《国语·郑语》：宣王之时，有童谣曰：“絜弧箕服，实亡周

国”。于是宣王闻之，有夫妇鬻是器者：王使执而戮之”。

以下即述王府童妾遭褒之二龙所化之玄菟而生褒姒、褒姒为褒姒献于幽王、终亡宗周的故事。司马迁采其事入《史记·周本纪》，继述幽王废申后与太子宜臼，而立褒姒为后，立伯服为太子，申侯怨而与缙、西夷、犬戎攻杀幽王。覆亡宗周。

《郑语》与《周本纪》所载一则童谣，自来失解。今以函皇父二器铭文与《诗·十月之交》合勘，以《史记·秦始皇本纪》所载图谶类推，可以断言，它是属于谏言度语之类，壓、函、閼、艳同音，弧、父同音，箕、姬同音，服、服同文。壓弧暗射函（閼、艳）皇父，箕服暗射伯服。古文有以一名赅二名之例，函皇父以父赅女，伯服以子赅母。童谣实谓函（閼、艳）氏父女与褒姒母子终亡周国，与秦谶“亡秦者胡也”，隐射胡亥亡秦祚，命意完全一样。周宣王不解童谣，使人捕杀卖壓弧箕服的夫妇，就好像秦始皇不解图书，命令蒙恬以三十万人北击胡人。自然，周之童谣和秦之图书乃是事后为人追作，关于褒姒出生和入宫一段神话，包括执戮卖弧服者一节，也是事后为人虚构，未必实有其事。但童谣中的“壓弧箕服”恰好与函父姬服同音，必非偶然，而是出于作者的巧思。若果只照字面直解，而不能挖掘它的隐义，这个童谣不但显得毫不动人，而且同整个故事联不起来，未免近于无的放矢。童谣确实侧面反映了函皇父（申侯）父女与褒姒母子共同亡周的历史悲剧。

弄清楚了艳（閼函）妻即申后，皇父即函皇父亦即申侯之后，《十月》“皇父卿士，番马师徒。家伯维宰，仲允膳夫。聚子内史，蹇维趣马，楛维师氏，艳妻煽方处。”这一章诗就不难索解了。煽与扇同声通读，《鲁诗》作扇。《方言》卷十二：“扇、助也。”诗意是说申侯（函皇父）、番、家伯、仲允、聚子、蹇楛与申后（艳妻）等形成了一个反褒姒的集团，帮助异族方处威胁宗周。方处实指缙、犬戎与西夷而言。缙姒姓，西夷、犬戎皆戎狄族。称之为方处，颇

合古义。古音力与彭通。《易·大有》：“匪其彭”，《子夏传》彭作旁；豕韦防姓，一作彭姓，并其证。处与扈、遽同音。《墨子·非攻》谓越为有遽之后：有遽即有扈，亦即《诗》“煇方处”及《易》“旅于处”之处。扈、越和彭与夏同为姁姓，¹⁹ 古实戎狄之族，正如驪戎、鲜虞与周同为姬姓，实属狄族。方处声转为封豕，²⁰ 为封豕（豕在脂部，最古音原在鱼部，与豨本一字。《说文》谓豨从豕省声，实从豕声，豨、豨与扈、处、遽音读相同），是古时对异族的恶称。²¹ “煇方处”与清代所谓“通番”的意思差不多。古来的注解都不可从。

幽王废申后，皇父（申侯）等以党引缙、犬戎、西戎伐周，与襄王黜翟后，王子带以党开翟人攻周，前后如出一辙。可见周室与所谓戎狄的矛盾和周室朋党的交哄，关系周之兴衰存亡甚大。研究周代史，如果忽略了这些重要史事，是不易全面了解当时的具体历史形势的。

将《十月之交》一诗，结合金文和古史记载（包括幽王时童谣）考析，可以看出，幽王时褒姒集团与皇父集团的斗争是非常尖锐的。诗作者显然属于反皇父集团。如果把艳（阎）妻解为褒姒，非但姓氏不合，与史事也完全乖违。王国维谓郑长于毛，是由于不懂古代族姓的分合关系（媼属姜姓）而《毛传》误以艳妻为褒姒，也近于望文生训。其实艳即阎，亦即金文之函，非美艳之谓。金文有助于考史，也有助于解诗（实际是有助于通读先秦一切古籍），函皇父二器铭辞提供了一个有力例证。

1 泫水即今许河，东南与丹水会合，丹水南入沁水，沁水南入黄河。

2 见《观堂集林》卷九。

3 徐说见《竹书纪年统笺》，刘说见《屈子章句》，张说见《世本补注》（《二酉堂丛书》）。

- ④古代人名或神名常变为星名，如傅说、实沈、姬訾、轩辕等皆是。
- ⑤《尚书·甘誓》正义引《世本》“有扈与夏同姓”。吴其昌《金文世族谱》依据彝铭老明彭亦姁姓，至确。大彭与昆吾一系，昆吾己姓，己姁本一姓，说详刘师培《左龠集》。
- ⑥豕与豨、戏相通，如封豕亦作封豨，伏戏、伏羲亦作伏希可证。豕与豨实一字，故豕从豕声，而非如《说文》所谓从豨省声。豨（豕）、豕与处、庖古音同在鱼部，豕后由鱼部变入脂部。
- ⑦见《刘申叔遗书·左龠集》。
- ⑧见《左传》杜注及李泰《括地志》载《汉唐地理书钞》。
- ⑨见《初学记》卷九引《帝王世纪》。
- ⑩《说文》：“萑读若和”。《汉书·酷吏传》：“桓东少年场”。注引如淳说：“陈宋之俗言桓声如和”。
- ⑪《易·蹇》：“王臣蹇蹇”，蹇蹇汉魏南北朝人引《易》作蹇蹇，蹇蹇，即《逸周书·祭公》之虔虔，亦即《易·乾》之乾乾，并有忠敬勤恪之意。
- ⑫急与戒通，《诗·六月》：“我是用急”，《盐铁论·繇役》急作戒，是其证。自急救即自戒敕（勅、饬）。研治《说文》诸家的注释皆不可通。
- ⑬《荀子·正名》：“永思蹇兮”。注：“蹇，咎也”。
- ⑭鸺从白声，本在幽部，字或从休作鸺可证，后变入之部。旧鸺皆鸺属，又为双声字，必为一物。
- ⑮见刘著《左氏春秋考证》。
- ⑯详《春秋左传正义》昭十七年孔疏。
- ⑰《观堂集林》二十三。
- ⑱《姓氏考》引《广韵》文，今本《广韵》无此文。但以《路史》之文证之，谓函为太岳后，必有所本。
- ⑲说详本文注。
- ⑳《离骚》：“羿淫游以佚畋兮，又将射夫封狐”。封狐为封虞之音讹。

《天问》述羿事云：“冯珧利决，封豨是射”，《淮南子·本经篇》云：“尧乃使羿……禽封豨于桑林”。封猪，封豨并即封豨，可以为证。

- ②①《左传》定公四年：“申包胥如秦乞师曰：吴为封豨长蛇。以荐食上国，虐始于楚。”是楚人称敌国为封豨长蛇之证。封豨本指大彭豨韦，长蛇本指长狄（翟）。古代后羿斩修蛇（即长蛇）禽封豨的神话，实反映有穷（穷桑族）与大彭、豨韦、长狄的斗争。《左传》所谓封豨，即《小雅》所谓方处。

《周易》中的古史资料

王 树 民

《周易》是古代供占筮用的一部书，内容包括六十四卦，分为上下二篇，上篇三十卦，下篇三十四卦。儒家尊奉它为六经之一，所以也称为《易经》。又按照儒家的理论写成十篇解释《易》理的文章，称为十翼，也称为《易传》，即《彖》上、下篇，《象》上、下篇，《系辞》上、下篇，《文言》，《说卦》，《序卦》，《杂卦》。十翼为战国中后期到西汉时期儒者所作，其中保存了一些战国中后期关于古史传说的资料，如庖牺、神农、黄帝、尧、舜等，其性质和诸子中的传说记载一样，不是古史的记录。而《周易》上、下篇则保存了许多古代的直接史料，有特殊重要的价值。

原来六十四卦是由八卦重叠而成，每卦各有六爻，共为三百八十四爻，以数字定位，七、九为阳，八、六为阴，六爻皆阳为《乾》卦，六爻皆阴为《坤》卦，七和八为少阳、少阴，九和六为老阳和老阴，所以《乾》、《坤》二卦分别多“用九”和“用六”一爻，总为三百八十四爻。卦爻之下各有简略文词，称为卦词和爻词，也统称为繇词，合计共为四百五十条。在奴隶主贵族统治的时代，占筮是一种专业，掌管这种专业的人称为史巫。他们将长期积累的经验和占断的结果，用简练的词句分别记在有关的卦爻之下，以供日后参考，这样便产生了卦爻词。《周礼·春官·占人》职：“凡卜筮既事，则系币以毕其命，岁终则计其占之中否。”可见他们每年都要总结经验，所以卦爻词是经长时间的积累而成，不是某一个人单独创造的。

* 本文原载《河北师院学报》一九八一年第二期。

是某一个人单独创造的。

封爻词多与社会、政治、军事等活动有关系，因而能够反映一些实际情况，在古代史料十分缺乏的条件下，这些资料更觉珍贵。其缺点在所记之事过于简略，并且缺乏系统性，时代也不明瞭。这些缺点增加了使用这种资料的困难，但其中有些事是可以了解的。这些仅有的事例为我们提供了卦爻词撰成时代的线索，所以特别值得重视。

商先王亥丧牛羊于有易的故事，见于《大壮》六五爻词：“丧牛羊于易，无悔。”又见于《旅》上九爻词：“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛羊于易，凶。”这是商朝先世的一件重大事情，商王亥领着牛羊群来到易水流域，为有易之君所杀，牛羊也被劫夺，以后经过长时间的战争，商人才打败了易国，杀了易君緡臣。这件事在古代一直被看成为一个重大的经验教训，所以史巫一再用来说明不利的占象。又殷高宗伐鬼方的故事，见于《既济》九三：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”又《未济》九四：“震用伐鬼方，三年，有赏于大国。”震是周国率兵的人，大国指殷，周国参加了殷高宗伐鬼方的战争，胜利后得到了殷的赏赐。又帝乙归妹的故事，《泰》六五：“帝乙归妹以祉，元吉。”又《归妹》六五：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。”帝乙是殷纣之父，纣的王位就是从他传授的。妹为少女之称，归妹就是嫁女，这件事和《诗·大雅·大明》篇联系起来看，原来殷王帝乙的女儿是嫁给了周文王。关于文王之事，卦爻词中也一再提到，如《升》六四：“王用亨于岐山，吉，无咎。”《随》上六：“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”这件事指周文王曾被商纣囚于羑里，西山就是岐山。在卦爻词中对于周文王只称一个“王”字，说明他的地位在作者的心目中是高于其他统治者的。此外又多次讲到殷末周初时人，如《明夷》六五：“箕子之明夷，利贞。”箕子是反对纣王残暴统治的著名人物。又如《晋》卦词：“康侯用锡马蕃庶，昼

日三接。”康侯名封，为文王之子，武王之弟，原封于康，武王灭商后又封于卫。“锡马蕃庶，昼日三接（同捷）”，指康侯在一次战争中一日三胜，俘获马匹甚多，献之于王，康叔封卫之后无大战事，故此事应在受封于卫之前。^①从这些能够参验的事情来看，卦爻词的主要部分，应为西周初年的史巫所编撰。

除上面所举可直接与历史记载相参证者以外，在反映西周奴隶主贵族统治的记载方面，也非常鲜明。如居于统治地位的大人君子与居于被统治地位的小人童仆（劳动人民和奴隶），多次见于卦爻词中（言大人者凡十三处，言君子者凡二十处，言小人者凡十处，言童仆者凡五处），又如“利建侯”与“利见大人”一类的记载也很多，更为明显的是，同样的卦由不同阶级的人占得，便有不同的断语。如《否》六二：“包承，小人吉，大人否。”《观》初六：“童观，小人无咎，君子齐。”《遯》九四：“好遯，君子吉，小人否。”还有一些卦爻词明确地反映着统治者与被统治者间的尖锐对立关系，如《革》九五：“大人虎变，未占有孚。”上六：“君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉。”以虎文、豹文表示大人君子的威猛形象，人民的处境可以想见，如有反抗的想法，不待占筮就要受罚了（“未占有孚”）。所以人民的表情象死皮一样（“小人革面”）。面对着这样的人民，统治者如果想发动战争，一定会遭殃；如果安静地住下来，还可以暂保无事（“征凶，居贞吉”）。

贵族奴隶主们发动掠夺战争，是取得奴隶和财产的一种手段。卦爻词中多有“匪寇婚媾”的记载（见《屯》六三，《贲》六四，《睽》上九等），这一方面保持了古代掠夺婚姻的残余痕迹，同时也说明当时人民的生命财产缺乏保障，常常有人在婚媾的形式下，出动人马从事掠夺战争。又多有“利御寇”、“利为寇”利用侵伐”、“利用行师征邑国”一类的文句（见《蒙》上九、《渐》九三、《谦》六五、上六等），除御寇为防御性质者外，其他都是侵掠行为，而在卦爻词中绝无贬意，因为这正是符合贵族奴隶主的利益的。又如

《中孚》六三云：“得敌，或鼓或罢（同疲，音颇），或泣或歌。”在掠夺战争中俘虏了敌人，自然是打了胜仗，士卒的表现是一部分在击鼓唱歌，另一部分却已过度疲劳，或躲在一边流泪，说明这种战争只对统治者有利，而伤亡损害却由一般人民来承受。

刑狱是统治者利用国家机器从事阶级压迫的一个重要手段，而刑徒更是取得奴隶的一个重要来源，《周易》中反映这方面的活动很多，有关的卦爻词达一二十条。如《夬》九四和《姤》九三都称：“臀无肤，其行次且（同趑趄）。”《困》初六云：“臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。”这都是臀部受了刑的人，“入于幽谷”是受刑后更被关入了牢房。《坎》上六云：“系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。”这也是被关入牢房的。《困》六三：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”（闻一多说，“困于石”即《周礼·大司寇》“以嘉石平罢民”之嘉石，蒺藜与丛棘同义）《丰》上六：“丰其屋，蔀其家，闕其户，阒其无人，三岁不覿，凶。”这是遭遇了横祸的人家，结果不是被杀便要降为罪隶了。《蒙》初六：“发蒙，利用刑人，用说（同脱）桎梏。”《履》九二：“履道坦坦，幽人贞吉。”《归妹》九二：“眇能视，利幽人之贞。”这几条都是有利于刑徒占问的。《讼》九三云：“不克讼，归而逋其邑人三百户，无眚。”（闻一多说，逋为赋的假借字）这是一个小贵族干的事，他的诉讼失败了，回来后便将亏损转嫁给他统治下的“邑人三百户”，进行了一次特有的赤裸裸的掠夺，所以他自己能够“无眚”。

统治者和被统治者的尖锐对立，是阶级社会中的必然现象，也是统治者时刻担心的根源所在。卦爻词对于贵族奴隶主提出了一个严肃的要求，要他们在提心吊胆的心情下过日子，以便保住他们的统治地位。如《乾》九三云：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”商王纣曾控制了亿万奴隶，在和国小人少的周武王打仗时，一个“前徒倒戈”就弄得国败身亡，对于周统治者来说，这正是一面好镜子。他们深深知道骑在人民头上的处境是危险的（“厉”），

所以经过白天装模作样的活动之后（“终日乾乾”），到晚上还要保持戒惧警惕（“夕惕若”），这样才能化险为夷（“无咎”）。这里正反映着奴隶社会中阶级斗争的尖锐性和严重性。

《周易》卦爻词中埋藏的史料很丰富，但要善于发掘和运用。主要困难为文词简短古奥，不容易理解；而从战国以来，在儒家理论的指引下，增加了许多附会曲解之词；又经后世说《易》者参以象数、义理等谬说，更增加了意外的障碍，所以这部书的旧注多不可用。1930年郭沫若著《中国古代社会研究》始以历史唯物主义观点，分析和使用了卦爻词中的史料，其后高亨著《周易古经通说》和《周易古经今注》二书，闻一多著《周易义证类纂》，李镜池著《周易校释》，都对卦爻词作了实事求是的新解，原书的本来面目稍得恢复，为正确地利用这些史料开辟了途径。这个方面我们应保持下去。郭氏、闻氏二书，收于二人的全集中。高氏二书，1957年中华书局印行。李氏之书，载《岭南学报》第九卷第二期中。1979年高亨印行《周易大传今注》，对于《周易古经今注》卦爻词的解释略有增订，并对战国以来之旧注（即《易传》）作了合理的说明，为更确切地利用这些资料提供了方便。

①上举各事，可参看顾颉刚《周易卦爻词中的故事》，见《古史辨》第三册上编。又参看高亨《周易古经今注》。

从《易经》探索殷周关系

李 大 用

殷周关系，是研究殷周之际商史和西周史的重要问题。由于有关的历史文献和考古资料数量有限、文字简古，所以，至今对殷周关系的论述纷挐，令人无所适从。通过多年探索，我认为《易经》卦爻辞是周初文王、武王、周公、成王时期的历史文献，它正可以补充殷周关系和西周初期重大历史事件研究中史料之不足。现将有关殷周关系的《易经》卦爻辞考释于下，以资探讨。

一、从“震，用伐鬼方，三年，有赏于大国” 看殷周两国建立臣服关系的时间

关于殷周两国建立臣服关系的时间，大体有三种意见：

武丁时期说：翦伯赞主编的《中国史纲要》认为：“武丁时的卜辞中有‘令周侯’和‘璞（伐）周’的记载。《易经》中载武丁伐鬼方，周人也参加，并因战功得到商的赏赐。这些史料说明了周至晚在武丁时已接受了商王朝边侯的封号。”（第一册，第30页）王玉哲的《中国上古史纲》也认为：“武丁时的卜辞里，常见‘周’或‘周侯’的文字。武丁伐鬼方，周曾参加，并且，‘有赏于大国’（《易·未济》）。”（第122页）

古公亶父时期说：郭沫若主编的《中国史稿》认为：“古公亶父开始臣服于商，共同对付鬼方等戎狄部落，保障周族的生存和

· 本文原载《人文杂志》一九八三年第四期。

发展。”（第一册，第216页）白寿彝主编的《中国通史纲要》也认为：“古公亶父的时候，利用了周原这肥沃的土地，开展农业生产，为周的兴起奠定了基础，大约就在这时候，周与商已发生了关系。”（21页）

王季历时期说：范文澜主编的《中国通史》认为：“季历时周渐强盛，商王承认季历做西方的霸主，号称西伯。”（第一册，第130页）徐中舒在《西周史论述（上）》一文中，也认为：“王季历时代，殷周关系才有文献可征。……《易·未济》‘震用伐鬼方，三年有赏于大国’，鬼方是一个强大的部落联盟，所以王季初伐鬼方时还有震恐之心，经过三年艰苦奋斗，最后取得胜利，因而受到大国殷王的赏赐，命为牧师。”（《四川大学学报》，1979年第3期）

从上引可见，多数学者都以《易·既济》“高宗伐鬼方，三年克之”和《易·未济》“震用伐鬼方，三年有赏于大国”作为立论的史料根据，但对两条爻辞作了不同的解释，提出了三种看法。

我认为主张殷周两国建立臣服关系于武丁时期者，主要失误是将“高宗伐鬼方”和“震用伐鬼方”作为同一时期、同一事件的史料来立论。其实，这两条爻辞所记述的是不同时期、不同情况的两件事。

根据历史文献记载，鬼方是活动在今陕西、甘肃、内蒙及其以北辽阔地区的、强大的游牧部落。“自殷之武丁，迄周之成王，鬼方国大民众，常为西北患。”（王国维：《鬼方、昆夷、獫狁考》）在殷墟就发现了武丁征伐鬼方的卜辞，如“鬼方易，人祸。”“己酉，卜鬼方祸。”（陈梦家《殷墟卜辞综述》第274页）《诗·商颂·玄鸟》也有武丁孙子，武王靡不胜。龙旂十乘，大禧是承。邦畿千里，维民所止，肇域彼四海”的颂歌。《史记·周本纪》又有“武丁修政行德，天下咸欢，殷道复兴”的记载。所以，从《周易注》（魏王弼）、《周易

集解》(唐李鼎祚)、《周易程氏传》(宋程颐)到《周易姚氏学》(清姚配中)虽有“义理”、“象数”的门户之争,却一致承认“高宗者,殷王武丁之号也。”《易·既济》九三爻辞所记为武丁征伐鬼方事无疑。

可是,陈梦家据《古本竹书纪年》、《尚书·无逸》和殷墟卜辞推测,殷王武丁时期为公元前1238—1180年(《殷墟卜辞综述》第214页)。而据《孟子·梁惠王下》“昔者太王居邠,狄人侵之,去之岐山之下居焉,非择而取之,不得已也”,以及《古本竹书纪年》“三十四年周王季历来朝,武乙赐地三十里、玉十穀、马八匹”等记载,古公亶父居岐建周约在殷王纣辛、康丁时期(公元前1139—1130年)。而且,考古学家根据近年在陕西宝鸡、长武、岐山、扶风、乾县、长安等地的发现,探索先周文化,得出了“先周文化第一时期相当于纣辛至文丁之时;……先周文化分布的地域,主要是陕西、甘肃的泾、渭地区。第一期偏在西方,而以宝鸡、岐山地区为中心地点。……在先周文化形成之初,除了姬姜联盟以外,其他处于各自为政,互不相属的局面。……先周文化的社会大概正处于国家产生的这个历史发展阶段”的结论(邹衡:《论先周文化》,《夏、商、周考古学论文集》,第353—355页),也验证了历史文献记载的正确。

另外,周人在《国语·周语》中自述其先世时亦云“自后稷之始基靖民,十五王而文始平之”,此周本为独立之部落而非商臣之证。《诗·大雅·公刘》和《诗·鲁颂·閟宫》也认为“笃公刘,于豳斯馆。涉渭为乱,取厉取锻。止基迺理,爰众爰有。”“后稷之孙,实维大王,居岐之阳,实始翦商。”可知,周人本兴于殷代,故自后稷至文王传说世系仅十五代,其始祖不啻“自窜于戎狄之间”,同化于戎狄等族;公刘居豳时,尚普遍营穴居生活;古公亶父时还“陶复陶穴,未有家室”。周人迁居周原之后,与姜姓婚嫁杂居,“古公乃贬戎狄之俗,而营城郭室屋,而邑别居之,作五官有司。”“因太王所居周原,因号曰周。”(《史记·周本纪》、《正义》)

由此可见，武丁时期与周国建立，时间相距百年左右，岂能两国同伐鬼方，建立臣服关系！从不窋到古公亶父，周人一直是独立的部落，从未臣服于商；古公亶父居岐建周之初，也没有足够的兵力征伐鬼方。因此，“古公亶父对殷王朝有无朝贡往来，没有文献可供参考”（《西周史论述（上）》）。王季历时期，殷周关系才有文献可征。《古本竹书纪年》：“武乙即位，居殷。三十四年，周王季历来朝……。”“武乙三十五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王。”“太丁四年，周人伐余无之戎，克之。周王季命为殷牧师。”（方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，第33—35页）所以，《易·未济》九四爻辞所记应为王季历时事。“震，用伐鬼方，三年，有赏于大国”。“震”，僭 窳相侵犯。《诗·鲁颂·閟宫》：“不亏不崩，不震不腾。”《孔疏》：“震、腾以川喻，故皆谓僭 窳相侵犯也。言上下相侵犯，犹水之乘陵也”。“用”，所以。《诗·小雅·小旻》：“谋夫孔多，是用不集”。“大国”，高亨曰：“大国，盖指殷国也。周人往往称殷为大邦，而自为小邦，则此大国所指当同。”（《周易古经今注》）爻辞意为：（王季历时）因鬼方入侵，周人乃全力反攻，历时三年，终获胜利，报捷于殷，得殷王之赏赐。可见，王季历时，周才开始臣服于殷。

二、从《泰》、《归妹》和《剥》卦卦爻辞

探索殷周关系的性质

关于殷周关系的性质，自古就有“三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣。”（《论语·泰伯》）和“阴谋修德以倾商政”（《史记·齐太公世家》）两种对立的看法；而且，两千多年来，互相攻驳，聚讼难解。近几十年来，以郭沫若为代表的一批历史学者运用唯物主义历史观和历史发展的辩证法研究中国古代史，对殷周关系的性质也提出了比较符合实际的想法。但

往往对史实叙述简略，难以说清。现试从《泰》、《归妹》和《剥》卦卦爻辞对殷周关系的性质作一些探索。

（一）从“帝乙归妹”看殷周关系的发展变化

《中国史纲要》在论及殷周关系时写道：“商为了结好于周人，把挚君之女太任嫁给季历，后来又把莘君之女太姒嫁给文王。由于商周关系愈来愈密切，周人就有了更多的机会去接受商文化。”

如何认识殷周关系的性质，我认为应当从分析殷周之际殷、周、鬼方三方面的社会经济、政治情况以及它们之间的相互关系的发展变化入手来进行考察。

前已指出，武丁征服了从商朝西北直到南方的广大地区，达到商朝的极盛时期。武丁以后，祖庚和祖甲先后继位。祖甲以后的几个王，多沉溺在享乐里，社会矛盾逐渐尖锐。商朝西部的方国群起反抗，廪辛、康丁时期，就对豳方、豶方、系方等方国进行了长时期的征战，并征调卫、虎、受等十几族“王众”出戍，但始终没有把西部方国部落的反抗完全镇压下去。

与此同时，被武丁征伐过的鬼方，经过几十年休养生息，重新强大，开始西侵，地处泾、渭之间的周人首当其冲，古公亶父被迫从邠迁岐，建立周国。从当时殷、周、鬼方三方面的国力比较，殷最强大，鬼方次之，周最弱小。周只有争取强大的商王朝的支持，才能征伐鬼方，保卫边境。为了联合大国并吸收其先进文化，王季历打破姬、姜两姓相互通婚的传统，娶商女太任为妻。《诗·大雅·大明》：“挚仲氏任，自彼殷商。来嫁于周，曰嫔于京。乃及王季，维德之行。”即指此事。这次殷周联姻“周人以联姻殷商为光荣，而殷人亦欲倚任周人安抚西疆，这样的政治结合对双方都有利。”（《西周史论述（上）》）为了争取商王朝的支持，王季历还亲往朝歌觐见武乙，得到商王的大量赏赐。从此，在商王朝的支持下，王季历征伐西落鬼戎、燕京之戎、余无之戎、始呼之戎和翳徒之戎，凡七用师，而六大胜。可见，武乙和文丁时期，

殷周关系是良好的。

季历通过一系列战争，解除了戎狄的威胁，扩大了疆域，获得了大量财物和奴隶，使周之国势大为兴盛，于是引起殷人的疑忌。为了遏制周的势力，就在文丁十一年，“文丁杀季历”，从此周与殷商结下了世仇。（参见王宇信：《西周史话》）

季历的儿子昌继位，就是后来有名的周文王。为了报杀父之仇，姬昌不顾国力，在帝乙二年曾急急忙忙出兵伐商，结果被商王朝打得大败；而帝乙对周却没有乘机大事杀伐。因为，这时叛方和旨方正联合起义；被武丁征伐过的江淮之间的夷人又强盛起来，威胁着商朝的后方，帝乙不得不两次征伐东夷，虽然以夷人的失败而告终，但这场旷日持久的战争却消耗了商朝的大量财力和人力，“殷益衰”（《史记·殷本纪》）。帝乙为了集中主要兵力对付夷人，对已经成为商朝西方方国中心的西伯昌，就不得不采取安抚手段，改善殷周关系，进而使文王“帅殷之叛国以事商”，达到稳住西疆、全力征夷的目的。所以，帝乙对姬昌不仅不加以惩罚，还把莘君之女太姒嫁给文王。可见，“商把挚君之女太任嫁给季历”和“又把莘君之女太姒嫁给文王”，是在不同情况下有着不同目的的两件事，“帝乙归妹”并非“商周关系愈来愈密切”的表现，而是在商周已成世仇的情况下，帝乙导演的一出特殊的、复杂的政治剧。

（二）从《泰》和《归妹》卦爻辞看殷周关系中“臣服”的真相

心怀杀父之仇、又遭丧师之辱的西伯昌对“帝乙归妹”的态度如何？

《易·泰》六五：“帝乙归妹以祉，元吉。”“归”，《周易集解》：“虞翻曰：归，嫁也。”“妹”，《周易注》：“妹，少女之称也”。“以祉”，有福。爻辞大意是说：帝乙嫁女，西伯姬昌，有福于周，乃大吉祥。

《诗·大雅·大明》也有“大邦有子，俾天之妹。文定厥祥，亲迎于渭。造舟为梁，不显其光”的颂歌。

西伯昌为何这样顺从、主动地主演了这出政治剧？

“商、周之不敌，君之所闻也。”（《左传·桓公十一年》）殷大（“邦畿千里”）而周小（“文王方百里”），所谓“不敌”也。周建国自太王。王季历继之，力未充足，为殷文丁所杀，西伯昌力征报仇，也大败而归。周人必须蓄积力量，隐忍待时。试看《归妹》卦辞：

“归妹。征凶，无攸利”。“攸”，《尔雅·释言》：“攸，所也。”卦辞意为帝乙归妹，对我有利；伐商已败，再征无利。

“初九 归妹以娣，跛能履；征吉”。“以”，《尔雅》曰：“以，与也”。“娣”，妹妹。《公羊传》：“诸侯娶一国，则二国往媵之，以侄娣从。侄者何？兄之子也。娣者何？弟也。”爻辞意为：殷周联姻，（改善关系），养好脚伤，（国力强壮），再征则吉。

“九二 眇能视，利幽人之贞”。“眇”，《经典释文》：“眇，字书云：盲也。”“幽人”，幽居之人，即隐伏的人。爻辞意为：殷周联姻，（沟通消息），由晦返明，利于幽人。

“六三 归妹以须，反归以娣”。“须”，《说文》：“须，面毛也。”（尚秉和：《周易尚氏学》）“反归”，被休弃回娘家。《春秋穀梁传》：“礼，妇人谓嫁曰归；反曰来归。”《集解》：“反，谓为夫家所遣。”爻辞意为：帝乙归妹，姊妹同嫁，君因面须，与妹同休。”

“九四 归妹愆期，迟归有时”。“愆”，《经典释文》：“愆，马云：过也”。“愆期”指过了结婚的年龄。“时”，《经典释文》：“一本作待。”爻辞意为：有所等待，迟迟不嫁，待到嫁时，年龄已大。

“九五 帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良”。“君”，高亨曰：“君谓嫁为邦君夫人者也。《论语·季氏》：邦君之妻，君称之曰夫人，邦人称之曰君夫人，称诸异邦曰寡小君。是其义也。”（《周易古经今注》）“袂”，高亨曰：“疑借为袂，同声系，古通用。《说文》：‘袂，鼻目间皃，从女，夬声。此谓其君之袂不如其娣之袂良，正谓其君鼻目间之容态，不如其娣鼻目间之容态之美也。’”爻辞意

为：帝乙归妹，姊妹同嫁，其君之貌，不如其妹。

“上六 女承筐无实，士刲羊无血，无攸利”。“承”：《说文》：“承，奉也。”“刲”，《说文》：“刲，刺也”。“女承筐无实”，《仪礼》：“妇入三月，然后祭行。”“妇入三月，乃奠菜。”程颐曰：“女当承筐而筐无实，无实则无以祭，谓不能奉祭祀也。夫妇共承宗庙，妇不能奉祭祀，乃夫不能奉祭祀也，故刲羊而无血，亦无以祭也，谓不可承祭祀也。妇不能奉祭祀，则当离绝矣，是夫妇之无终者也，何所往而利哉？”

从以上七条卦爻辞可知，西伯昌因“征凶，无攸利”；“帝乙归妹”却“跛能履”，“眇能视，利幽人之贞”，而“征吉”，才与殷联姻。同时，又造出“归妹愆期”、“归妹以须”、“其君之袂不如其娣良”的舆论；几个月后，并以“女承筐无实”为借口，“反归以娣”（参见顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》和高亨：《周易古经今注》）。这些情况也可以从《诗·大雅·大明》“太任归周”，“生此文王”；“帝乙归妹”，文王亲迎；“纣女维莘，长子维行”得到验证。这种情况在春秋史实中也可找到旁证。如《左传·文公十二年》：“杞桓公来朝，且请绝叔姬而无绝昏。公许之。”杜注：“不绝昏，立其娣，以为夫人。”照例是同时被休的；但如另作请求，其娣可以留下。（参见李镜池：《周易通义》）

这就是“帝乙归妹”的真相！可见，那种以“帝乙归妹”为据，断言“商周关系愈来愈密切”的看法并不符合实际。

（三）从《剥》卦卦爻辞看殷周关系中“咎周”与“翦商”的斗争

历史发展是充满着矛盾的运动，因此，在殷周关系中周对殷“臣服”的同时，“咎周”与“翦商”的斗争也贯穿始终。“帝乙归妹”后，西伯昌“积善行德，诸侯皆响之，将不利于帝，帝纣乃囚西伯于羑里。……西伯之臣闳夭之徒，求美女奇物以献纣，纣乃赦西伯。”（《史记·周本纪》）“西伯之脱羑里归，与吕尚阴谋修德以

倾商政”（《史记·齐太公世家》）这是殷周之间利害冲突的必然结果。

但是，在中国古代史一些著作中，对此却叙述过简，脉络不清。一般只根据《古本竹书纪年》的“文丁杀季历”记载，一笔带过；而对《左传·襄公三十一年》、《战国策·赵策》、《韩非子·难三》、《吕氏春秋·首时》、《淮南子·道应训》和《帝王世纪集校第五》等篇均有记载，《史记·殷本纪·周本纪·齐太公世家》等篇中反复叙述的“西伯囚美里”的史料，除《中国史稿》和《西周史话》加以采用外，多以“民间传说”不足信为理由而弃之不用。

我认为，除上述诸文献资料外，《易经》中的《剥》、《坎》等卦卦爻辞也是“西伯囚美里”的史料。现试将《剥》卦卦爻辞考释如下，以资证明。

“剥，不利有攸往。”“剥”，伤害，剥夺。《书·泰誓中》：“剥丧元良。”卦辞意为：被囚受伤害，不利有所往。

“初六 剥床以足，蔑贞，凶”。“蔑”，《释文》作灭。“贞”，通正。《礼记·文王世子》：“一有元良，万国以贞。”爻辞意为：剥夺了床，伤害了脚，想灭绝正人，前途凶险。

“六二 剥床以辨，蔑贞，凶”。“辨”，《释文》：“薛虞云：膝下也。”爻辞意为：剥夺了床，伤害了膝下，想灭绝正人，前途凶险。

“六三 剥之，无咎”。“咎”，灾祸。爻辞意为：剥夺吧！伤害吧！没有灾祸！

“六四 剥床以肤，凶”。爻辞意为，“剥夺了床，损害了肌肤，前途凶险。”

以上卦爻辞所述与《战国策·赵策三》所说纣囚文王于“牖（美）里”，“而欲舍（使）之死”的情况相一致。

“六五 贯鱼以宫人，宠，无不利”。“贯鱼”，贯，通惯。《左

传·僖公二十八年》：“譬如田猎，射御贯则能获禽”。“鱼”，高亨曰：“鱼疑当读为御，古字通用。《小尔雅·广言》：御，待也。贯御谓左右近习侍使之入”。“以”，王引之《经传释词》：“以，语词之‘用’也。《书·尧典》曰：‘以亲九族’是也”。“官人”，程颐曰：“官人，官中之人，妻妾侍使也。”（《周易程氏传》）爻辞意为：亲信近君，献纣美人，美人得宠，无不吉利。这跟《史记·周本纪》“閼夭之徒患之，乃求有莘氏之美女，骊戎之文马，有熊九驂，他奇怪物，因殷嬖臣费仲而献之纣。纣大说，曰：‘此一物足以释西伯，况其多乎！’乃赦西伯，赐之弓矢斧钺，使西伯得征伐”的记载相一致。

“上九 硕果不食，君子得舆，小人剥庐”。“硕果”，大果实。“舆”，众人。《左传·僖公二十八年》：“晋侯听舆人之诵。”爻辞意为：大果没被吃，西伯反得众，小人国将灭，无屋来容身。这又跟“西伯归，乃阴修德行善，诸侯多叛纣而往归西伯。西伯滋大，纣由是稍失权重”（《史记·殷本纪》）的记载相一致。

“如果事物的表现形式和事物的本质直接合而为一，一切科学就成为多余的了。”（《马克思恩格斯全集》第25卷，第923页）通过对有关殷周关系的《易经》卦爻辞的考释、历史文献的核实以及考古资料的验证，我们可以看出：当时殷周的关系是十分复杂微妙的。它们时而和好，时而交恶，不过是根据当时客观形势的变化，为实现各自的政治目的而采取的不同手段罢了。

《易经》中殷商先公先王考实

黎 子 耀

海宁王氏所作《殷卜辞中所见先公先王考》及《续考》对于中国古史的研究，极关重要。本人在《易经》的研究中，深受王氏的启发，拙作《阴阳五行思想与〈周易〉》^①曾经指出了这一点。今值王氏逝世六十周年，我写成《殷商先公先王与阴阳五行思想的关系考索》一文，以资纪念。^②但意犹未尽，再写本文，希望能在王氏研究的基础上有所补苴云尔。

《史记·殷本纪》所载殷人世系，得到了殷虚甲骨卜辞的证实，基本上是可信的，其中包含的殷代历法，却不曾被人察觉。制历利用干支，故殷人世系中，首先祭祀干支，所谓殷人的先公，实际上是干支。天干纪日，地支纪月，干支既是天地的象征，所以成了崇拜的对象。

殷人世系中的七祖：契、昭明、相土、昌若、曹圉、冥、振，即是地支。十二地支，约而为七，以表示阴阳五行，其排列方式如下：

子（阳）丑（阴）寅卯（木土）辰巳（水火）午未（火金）申酉（土水）戌亥（金木）。除了表示阴阳五行以外，还表示了事物矛盾的属性。阳与阴是一对矛盾，五行则表现矛盾的属性。矛盾的属性有两种，一是矛盾的斗争性，另一是矛盾的同一性。五行说中五行相胜，即是矛盾的斗争性；五行相生，即是矛盾的同一

• 本文原载《杭州大学学报》（哲学社会科学版）一九八七年第二期。

性。地支中火生土，土居五行之中，所以寅卯列在辰巳之前。在考察五行相生关系时，应以辰巳在前，寅卯在后。从而看出地支中五行相生关系是火、土、金、水、木；相胜关系是木克土、水克火、火克金、土克水、金克木。

地支拟人化，象征父子祖孙关系，自须采取五行相生原则，从而相土是土，昌若是火，曹圉是金，冥是水，振是木。

七祖在甲骨卜辞中为阳、冰、土、蛛、爰、恒、亥。亥即《殷本纪》中的振，这是王氏的特大的发现。他对古史的混沌开凿了一窍。其余是我从《殷契粹编》第23片卜辞和《易经》恒卦爻辞加以断定的。

《易经》的编排体例，是用支干。首先七卦代表地支。乾、坤、屯、蒙、需、讼、师表示阳、阴、土、火、金、水、木。相当于殷人的七祖。

殷人的世系和《易经》都首先突出阴阳五行，因为这是历法的基础。殷人的世系隐藏历法，《易经》的卦爻配合周天之数，连它的筮法也是摹仿天地四时、五岁再闰而制定的。阴阳五行思想所讲的是太阳、地球和月球的运行规律，即是所谓“天地人三才之道”。《易传》明白地指出了这一点：

《系传》云：“六爻之动，三极之道也。”

《系传》云：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之故六。六者非他也，三才之道也。”

《说卦》云：“圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”

日、月、地三者是宇宙中的三根柱栋（三级），又是万物的来源（三才，《说文》云“才，草木之初也”）。月球称人，这是隐语。“人”古通“夷”。“夷”为大人执弓，象征月亮。月有盈虚，犹如

弓有张弛。“人”又通“仁”。夜中月明，使民宜之，故有仁惠。月有明晦，象征人事变化。月象有五，因此配合五德。

乾坤即是阴阳，人所习知。其余五卦配合五行，必须稍加说明。屯、蒙两卦为土、火，即是国土与臣民。屯通豚，象征地，又象征妇。古人指“三物”为誓，即对日月地为誓。日为羊，月为牛，豕为地。因屯是土，故卦辞言“宜建侯而不宁”，习射而无逸。

蒙为火，即朱蒙。火象征生命，故为民。《说文》云：“蒙，王女也。”由此可知，屯蒙相当于“屯鲁”。屯蒙为妇与女，屯鲁为妇与子，皆指土地臣民。中孚卦之“豚鱼”即是屯鲁。屯鲁一词见于金文，如善鼎铭云：“余用句屯鲁于万年”，在于希望永远保持其土地与臣民。蒙卦上爻云：“利御寇，不利为寇”，这就是诸侯要求于臣民的了。

需卦属金。有了土地和人民，就有生活需要问题。需卦下卦言种植谷物，金象征粮食；上卦言射猎，箭为金。

讼卦属水，这个问题就比较曲折了。《系辞传》云“言不尽意”，“圣人立象以尽意”。欲知讼卦之意，不妨借助于卦象。讼卦坎下乾上，《象辞》云：“天与水违行，讼。”观察卦象，确乎有水。不过，这水与讼有何关系？“天与水违行”又有何意义？这是就历象而言的。天指太阳，坎位于北方，日南至，故“天与水违行”象征冬至。历法上冬至为一岁之始。测定冬至，如合符契，在于有信，因此五德配五行，北方水为信。合契为信，无信则生讼。冬至阳生，以契影射阳，是以殷之始祖阳神名契。

讼卦里写了一件奴隶主不履行契约而争讼的事。讼卦“九二，不克讼归而逋。其邑人三百户，无眚”。象曰：“不克讼归逋窜也。自下讼上，患至掇也。”经、传中之“讼归”二字连读。今人所注《易经》中，莫不误断为“不克讼”。讼归连文者，因所讼之事为求归。当时典卖奴隶，在主家服役一定时期，期满释放归家。奴隶主不守信用，及期不放，因此奴隶不克讼归而逃亡。奴隶主人邑三百

户，无有逃亡者，故曰“无眚”。

师卦属木，木结果实，象征军旅。

以上说明《易经》最初七卦相当于殷人世系中之七祖，皆系以地支表示阴阳五行，也就是三才之道。

殷世系中，七祖之后为微、报丁、报乙、报丙、主壬、主癸。甲骨卜辞中微作上甲，即上甲微。在排列顺序上，甲后以乙丙丁为序，足以正《殷本纪》颠倒之误。主壬、主癸在卜辞中作示壬、示癸。“示”和“主”都是神主，置神主之处曰“宗”。上甲六示（或六主）即《尚书·舜典》中的六宗。六宗内容，众说不一，当以殷人所祀六示为准。

天干十日，为数有十，何以只祀其六？这一问题，在《易经》中可以找到答疑的线索。上甲六示是殷人用隐语的方式表示昼夜十二时。《易经》以同样的方式表达之。蛊卦卦辞云：“先甲三日，后甲三日”，这是夜间六时。巽卦九五：“无初有终，先庚三日，后庚三日”，这是昼间六时。上甲是子时，先甲三日即先甲子三时。天干十日，谓之十时。天干一干代表一时。先甲三日为辛酉（酉时）。后甲三日为丁卯（卯时）。先庚三日即先庚午（午时）三时为丁卯（卯时），后庚三日为癸酉（酉时）。夜间由酉时至卯时为七日（七时），昼间由卯时至酉时亦为七日，此即《易经》中所谓“七日来复。昼夜各七日，俱无初有终（起点不计数）。各自计数，只有六时，合为十二时（每时合今之两小时）。上甲六示夜间隐去了先甲三日之辛，仅露甲丁，昼间露出先庚三日之丁和后庚三日之癸，而隐去午时之庚。

如上所说，殷世系中之上甲六示，实际上包括天干十日，这也是《易经》卦八至卦十八所反映的内容。现表列如下：

比（甲）小畜（微），履（乙），泰（丙）否（丁）同人（戊），大有（己），谦、豫（庚辛），随、蛊（壬癸）。

甲微在甲骨文中合而为一，其宗作田。殷墟出土的干支表，十

干首字作“+”，以前我误认此即甲字，殊不知殷商时天干顺序并不作甲乙丙丁，而应该是微乙丙丁。微是太阳，阳光精微之故。《老子》云：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。”夷指月，月受日光而人不能见日。见月不见日，正孟子所作隐语“见牛不见羊也”。希通穢，指地。地有耳（月）而不闻。微指日，日光搏之不得。上甲六示之甲微，表明子时阳在地下，即《易》乾卦之潜龙。甲为地，象征铠甲。铠甲保护小子（微），小子既然象征太阳，无怪金文中周王自称“余小子”。卜辞上甲微《史记》仅作微，虽能突出太阳，但遗漏日上之地，未免小疵。

比和小畜两卦为甲微，系殷之先公。履卦相当于乙，指太乙商汤，履为汤名。比者，庇也。甲能护身，故卦名比（庇）。小畜为矢，象征日，履为弓，象征月。三者象征天有阴阳。其余八卦象征地有五行。泰否为夫妇，马王堆帛书“否”作“妇”。阳阴相对，如同水火。木有果实，故为同人。土能生财，故为大有。谦受益，指射猎，辛象箭镞，《说文》所谓“金刚味辛”。满遭损，庚象杵臼有声，《说文》所谓“庚庚有实”。豫为音乐，故属庚。谷米是金，射猎用金（铜镞），谦辛豫庚同属于金。壬癸为种子，蛊卦属壬指蚕子。蛊卦言夜间六时，因夜月有光，如蚕吐丝。随卦属癸，指车载谷。

由此看来，殷世系中之先公，在《易经》中，莫不有之。这由于殷世系利用干支隐藏历法，不独上甲六示为然，还建立了五大（大甲、大乙、大丁、大戊，大庚）和五祖（祖甲、祖乙、祖丁、祖庚、祖辛）之制；《易经》又是摹仿历法而作的，也离不了干支。天干地支各含阴阳五行，所以殷世系和《易经》同以阴阳五行思想作为基础。唯其如此，《易经》中所载的殷商先公先王，都必须从历法的角度，也就是从阴阳五行思想上去理解它，而不能就事论事，视为历史事实。若是拘泥于文字，不在言外求意，那就是买椟还珠了。在上甲六示中，后甲三日之丁为夜之终，先庚

三日之丁为昼之始。由夜达旦，如人之成丁；尚在夜间，故为小子（微）。这一认识，有助于我们探索高宗武丁故事的真象，即是一个例子。

现将《易经》中所载先公先王分述于下：

（一）履

履卦以商汤之名作为卦名。汤为大乙。大甲为甲子，指子时。子时尚有丙子、戊子、庚子、壬子，但计时之始，必先用甲子。因是隐语，故隐去地支。大乙为乙丑，即丑时。甲微为甲（地）矢（日），则履为月，为弓。量地用弓，故曰：履亩而税。《说文》云：“丑，纽也。十二月万物动用事，象手之形。时加丑，亦举手时也。”丑是用手纽结，有两方面的意义：一是就月份而言，子月阳生，丑月子能举手；另一是就时辰而言，子时日如小子，与月相遇，月如母举手抱子。许氏所云“时加丑”。正就时辰而言。段注未悟其意，妄改许文为“日加丑”，殊嫌不当。

月为弓，日为箭，时加丑，如箭上弦。即履卦所言“履虎尾”。因此，履卦就射箭而言“武人为于大君”。

（二）咸

咸、恒二卦，相与为偶。恒为巫恒，咸为咸巫。恒为月，为弓，咸为日，为箭。甲骨卜辞中有王咸：

贞王咸酒登勿□（祭名不识）翌日上甲（丙三、三）

王咸又名咸戊：

丁未卜扶又咸戊（缀六）

按咸或咸，戊即是大戊。大戊主辰时，日光照射如箭，故《易经》咸卦以箭影射人事。彖曰：“咸，感也”。箭受感而动，故咸为箭之隐语。

大戊受禘祭，卜辞有所记载：

贞咸宾于帝。

贞咸不宾于帝。

贞大甲宾于咸。

贞大甲不宾于咸。

甲辰卜咸贞下乙宾于（咸）。

贞下乙不宾于咸（丙三、六）。

大甲为一日之始，下乙为一岁之始，咸戊为昼之始。咸戊宾于帝，而大甲、下乙与享，是为禘祭。礼家所说禘祫之制，此其滥觞。

上引卜辞（丙三、三）为子时以前所卜，子时属于翌日。卜祭主辰时之咸，子时先于辰时，祭咸而不祭上甲，是否吉利，故贞卜其事。

卜辞（乙六六六四）载卜以乙巳日祭下乙，又祭明、咸及鸟星。乙日祭下乙，适值乙巳日。明为火，丁属火，为主卯时之大丁。咸为主辰时之大戊，鸟星即玄鸟，或是祭高祖契。《诗经·商颂·玄鸟》序云“玄鸟，祀高宗也”。高宗为高祖之误。《殷武篇》祀高宗，《玄鸟篇》自是祀高祖之诗。

屈原《离骚》“吾将从彭咸之所居”，彭咸即恒与咸。恒在地下，咸在天上。屈原厌弃人间，故欲上穷碧落，下及黄泉。

诅楚文中之“大神巫咸”与“大沉久湫”，亦即咸与恒。秦王诅楚，指日月以为誓。余旧解此两神，间有讹误，大体上未失其实耳。

（三）冥

冥为玄冥，即恒。月由晦而朔，晦而复苏，故卜辞中用作分娩之词。贞问冥嘉、冥不嘉。嘉则生男，不嘉则生女。

《易经》中有冥者为豫卦与升卦。

豫卦——“上六，冥豫。成有渝，无咎”。象曰：“冥豫在上，何可长也。”

冥豫是以月朔为谜底而作的谜语。月为地之卫星，五行服役。月晦服役已成，成而有变，不得休役，朔日又复值役。豫为军乐，司号令。睡眠中一闻号令，何可长也！

豫卦下坤上震，上爻变则为晋卦（下坤上离），是为豫之晋。《易林》（豫之晋）曰：“鹊巢柳树，鳩夺其处。任为德薄，天命不佑。”鹊象征役夫，劳力者薄命。

升卦——“上六，冥升，利于不息之贞”。象曰：“冥升在上，消不富也。”

冥升也是以月朔为谜底而作的谜语。月晦而复明，则为新月，有山上有弓之象。役夫苦役，叛而登山，落草为寇，以求消灭贫穷。升卦下巽上坤，上爻变而为蛊卦（下巽上艮），是为升之蛊。《易林》（升之蛊）曰：“盲者目张，跛踣起行。瞻望日月，与主相迎。”叛卒如同盲者目张，跛者起行。日月象征弓矢，对君主以弓矢相向，利于不息之贞（正射）。

（四）高宗

《易经》既济卦有高宗事：

既济卦——“九三，高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用”。象曰：“三年克之，惫也。”

高宗武丁为天明之隐语。自甲子至丁卯有三时。十日作十时，三时作三年，皆是隐语。鬼方指夜间。丁为成丁，已非小人。小人射箭（象征日光），箭力疲弱，不能及远，未可战胜黑夜，故小人勿用。

武丁三年克鬼方的隐语，又转化为“高宗谅阴”（又作梁闇、亮阴、谅闇）的隐语：

“子张曰：书云‘高宗谅阴，三年不言’何谓也？子曰：何必高宗，古之人皆然。君薨，百官总己以听于冢宰三年。”（《论语·宪问》）

孔子以隐语释隐语。《尚书》作者利用天象作《无逸》教育君主云：

“其在高宗时，旧劳于外，爰暨小人 作其即位，乃或亮阴，三年不言。其惟不言，言乃雍。不敢荒宁，嘉靖殷邦。至于小大，无时或怨。”

弓之能射，如同人之能言，故射箭亦曰“言”。三年不言，即三年（三时）不射。不射即是谅阴。“谅”为大言（京，大也）。《老子》云：“大言炎炎，小言詹詹”，大言指弓，小言指箭。作“梁闇”者，以弓身为梁。天未明时，月光照耀，故《尚书》作“亮阴”。孔子所说冢宰亦指月亮。高宗相名传说者，取意于教射，为月之隐语。日没则月执政。这便是“君薨（日落），百官总己以听于冢宰三年”的真象。

如上所说，箭在弓上而不发，谓之谅阴或梁闇，象征日未出，以谅阴为天子（箭）居丧之庐（弓），作为隐语，未始不可，儒家竟然目为事实，提倡服丧三年之制。

《易经》未济卦“九四，贞吉悔亡，震用伐鬼方，三年有赏于大国”。震为雷，雷是火。又火为丁，故震用伐鬼方与高宗伐鬼方同义。“贞吉悔亡”乃就射箭而言，弓正则吉，箭发为悔，故象曰：“贞吉悔亡，志行也。”

（五）帝乙

《易经》泰卦、归妹卦有帝乙事：

泰卦——“六五，帝乙归妹，以祉元吉”。象曰：“以祉元吉，中以行愿也。”

归妹意为嫁妹，乃射箭的隐语。帝乙为月，即大乙。履卦彖辞云：“履帝位而不疚，光明也”，故称帝。泰为孟春卦，六五中爻，月射得中，表示春分昼夜平分。

归妹卦——“六五，帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望，吉”。象曰：“帝乙归妹，不如其娣之袂良也。其位在中，以贵行也。”

妹指地为君，娣指月。月望之月，如同舒袖射箭。君虽尊，惜不善射；娣虽卑，月望其位在中，独处贵位。

（六）箕子

《易经》明夷卦有箕子事：

明夷卦——“六五，箕子之明夷，利贞”。象曰：“箕子之贞，明不可息也。”

明夷是弓箭，象征月亮。《论语·微子》云：“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：殷有三仁焉。”这全是隐语。微子是日，是箭，箕子是月，是弓或弩，比干是甲，日是地。殷人发明了支干，其中有箭，有弓，有甲，奉为祖宗加以崇拜，成为殷之三仁。

明夷卦以月之明晦盈亏象征殷商亡国。六五中爻，月望如同满弓发射。商亡子孙为奴，继续斗争。弓之贞，箭不可息也。（开弓不断射箭）

如上所述，《易经》中与殷商先公先王有关各爻，莫不与天文历象有关，正由于殷人在先公先王的祀典中贯穿有阴阳五行思想的缘故。甲骨卜辞是阴阳五行思想的源，《易经》是阴阳五行思想的流，穷其源，辨其流，自是探索我国古代学术思想一条正确的途径。

1987年2月18日

①《杭州大学学报》，1979年1—2期。

②国际王国维学术研讨会论文。

《周易》中之社会哲学

常 乃 惠

我们常常从历史上观察，觉得中国民族与西洋民族在治学上确有一个不同之点，即西洋人喜欢纯理的科学，而中国人则注意实际的科学是也。西洋人因为喜欢作纯理的研究，所以几何学，物理学，博物学等老早就已发达，到今日，自然科学所以能十分成功，全赖这种纯理探究之态度，即是他们的哲学，也带有非常玄远的色彩，如笛卡尔的《方法论》，康德的《纯理性批判》，以及现代罗素、怀惕黑等著作，都非思深入微，不能详究。反观中国，则不但几何，理化等自然科学向不发达，即是哲学方面也少有超过实用的探讨的。上古的道、儒、墨三家虽主张不同，其求实用则一，宋以后的太极理气之辨，是受了印度哲学的影响，然而也只有那么一点，更不曾深进。可见中国人对于纯理的探讨，是不能十分进步的了。反之对于人事的学术则甚为发达，如伦理学、政治学、经济学、历史学皆有极重要的发明，而社会学尤为发达。固然这种粗浅的思想，较之近代已成科学后的社会学相去不可以道里计，但如就社会思想发展之历史观之，则此种思想甚为重要。我想现今从西洋输入的各种科学，将来在中国最发达的恐怕要数社会学，因为这本是我国人固有的产品啊！

现今从事于中国社会思想史之讨论是很有趣味的事，因为也许借此还可于未来的社会学有点帮助，这个事情盼望中国的社会学者大家来做，我现在先把中国第一部研究社会理论的书——《周

• 本文原载《社会学界》第一期（一九二七年六月）。

易》，给大家介绍出来，以供研究者的参考。

《周易》这部书原是很难读的，所以读者对他的意见也很不同，有的把他当作占卜打卦的书看，有的当作高深的哲学，这原都有理由的。因《周易》本不是一部个人的著作，是许多人，许多时代逐渐凑成的一部书，所以其中也有上古极简单的思想，也有后人新附加的有意义的哲理，至于三代以后在《周易》本身以外，后儒对于他的解释，那就更复杂了。不过复杂虽然复杂，总之他其中所含的对于社会哲学的研究是不会埋没的。这因为《周易》本身原就是一种为社会实用以解释人事现象的书——占卜。后来虽然逐渐脱离实用的范围而进为哲学，然中国传统的哲学思想原是离不开人生的，而《周易》本身所含的哲理又处处以人事为本，因此虽成哲学，也只是社会哲学，而不能发展为纯粹的哲学。因为《周易》在中国哲学史上站的地位极高，故他这种影响对于后世也极大，也许中国后来的纯粹哲学不能发达，都是受了《周易》的影响哩。

《周易》这部书，相传是伏羲、文王、周公、孔子四大圣人之作，这话虽不可信，但这部书确可分为数部分，是由各时代的人所逐渐凑成的，而不是一时代一人的创作。《周易》最初的起原大约当在商末周初之时，因为这时候乃是一个鬼神与术数思想结合最盛的时候。上古的时候，只有鬼神的崇拜，没有术数的观念，待到术数观念发展，宗教已到了较进步的时代。夏以前术数思想已否发达，我们虽不能确定（《书·甘誓》有“威侮五行”等语，但未必即是《洪范》之五行），商代则确有明证。现在发现的商朝的甲骨文字，几乎没有一件事不去问卜于鬼神的，可见其时卜筮之盛。而箕子的《洪范》也作于此时。《洪范》与《周易》的组织大体相同，不过《洪范》不曾经过孔子的提倡，故发达较迟，然其为代表当时思想之作品则同。大约当商中叶的时候，社会上卜筮之风已盛，有人拿当时卜筮的一种方法纂集起来，犹如流行的《牙

牌神数》一样，供人使用，也是有的。到了商末周初，社会上哲学思想渐渐发达，看见这个东西不但好玩，而且可以拿较深的意思附会起来，于是这样做去，当初简单的卦书，便变为较复杂的哲理思想。所以《系辞》上要说，《易》之兴也，其于中古乎？”大约也是这个意思。这是第一步简单的《易》，大约卦辞和象辞都是此时所作。至于《彖辞》、《文言》，和后附的几篇都是孔子以后的人所添。这个简单的《易》传到春秋末年，有些哲学家如孔子之类看见他里面的意思很有发展为哲理的可能，于是拿来更加演译成为哲学的著作。不过孔子虽极力提倡过《易经》，但《十翼》等从文笔上看来，都非孔子所作，大约是经过孔子一提倡以后，后世的儒家便拿来引伸注释起来的，《十翼》之作总该在战国中年罢？

现在研究《周易》中的社会哲学思想，自然以《十翼》为最重要，因《周易》的本文都是些简单的文字，不过拿来当占卦用的，初无深意在內，而《十翼》则是后儒有意地附会的思想。《十翼》之中自然以《系辞传》为最重要，但我所最注意的乃是《序卦传》。《周易》六十四卦的次序不知是谁排定的，想必就是作《序卦传》的人所排定也未可知。原来卦的次序，必是有好多种排列之法，试看简单的八卦，尚有所谓“先天”“后天”等排列之不同，复杂的六十四卦当然更有复杂的排法了。后世的儒者因为欲发挥他的社会思想起见，或者自己从新排定，或者选择一种较合于理想的排列式把他保存下来，加以解释，便成了现在的《序卦传》。《序卦传》中对于社会的起源进化解释得很有理致。试看他《乾》、《坤》之后便继之以《屯》，这是表明有了宇宙之后，万物便逐渐滋生的意思；万物初生是蒙昧的，故受之以《蒙》；因为有了万物，便有饮食之需要，故受之以《需》；这明是说社会最初生活问题最为重要。因生活的需要于是起了争端，故受之以《讼》；因为有争，所以有了团体的结合，故受之以《师》；因为有了团体，于是有亲疏党派之分，故受之以《比》；以后社会渐渐安定了，故谓之《小畜》；

从此以后，社会渐进化而有文物制度，故受之以《履》。在这一段序卦之中，表现出作传的人对于社会的发展次第观察得何等清楚，大致和现在社会学家的解释也并不相背，比起柳宗元的《封建论》来还觉得精细些。以后的解释因牵于卦名，不得不有附会的地方，但只些前一段已可代表二千二百年以前中国哲人的社会进化说了。下篇与上篇一样的机杼，下篇以夫妇起首，更可证作者对于社会根本动因甚为了解。上篇提出一个“食”字，下篇提出一个“性”字，这已把社会发展的动因包括尽了。上篇终以《坎》、《离》，下篇终以《既济》、《未济》，这又表明作者观察社会的现象是无止境的，比较起后来邵雍辈十二万年一混沌的说法就觉得反而进化，可见《周易》中的思想是很正确的。

再看《系辞传》中“古者包牺氏之王天下也……”一段，他解释社会进化的次第，文物发明的情形，很是合理的。先有渔猎时代，次有农业时代，再次始有衣裳文物制度出现，凡社会都是先野蛮而后文明，逐渐成功的。这种史实虽是当时普通的传说，如战国末年的《世本》等书也是同这一样纪载着发明的次第，但经《周易》一采用，便成为哲学的解释。《周易》这种解释对于后来的影响极大，我国人对于宇宙及社会的现象解释恒抱有变易不居的观念，而不如欧人之反对进化学说者，大致受《周易》之影响不少。

以上仅就《系辞》、《序卦》二篇略加解释，此外他篇中所含社会哲学的意义亦复不少，现在不能细讲。试举一例如《屯》卦乃是叙初有生民时代之野蛮社会生活的。故其《彖》曰：“天造草昧，宜建侯而不宁，”这明是说草昧时代尚无部落的组织而须待建设的意思。初九的“……利建侯”也是这个意思。六二的“匪寇婚媾”是抢掠婚姻现象。六三的“即鹿无虞”是指游猎生活。不过这些辞句与其说后人追述古代社会生活的情形，不如说就是当游牧时代的人们自己占卦的一种歌诀，后来由口说变为笔录，所以仍留有

古代生活的片影。《周易》中这种古代生活片段的痕迹遗留尤多，他不是社会哲学，而是社会纪录，这因为《周易》本是占人事的书，与社会是最有关系的，不比《尚书》的典谟训诰只是帝王的纪录，与小民不发生关系。我们从《周易》中能看出古代的社会生活，犹如能从《诗经》中看出的一样。不过《诗经》是周以后的作品，而《周易》中所含的一部分有在商以前的，比《诗经》更为可宝贵罢了。

本篇系叙《周易》中的社会哲学，故只能从确含有社会哲学的观念的《系辞》、《序卦》等篇去找，至于原来卦中无意的记载，不敢附会解释。以后让我们再做一篇《周易中所含的古代社会生活纪录》来解释他。我仿佛见现在已有人做过了，将来也可彼此参考。

至于三代以下对于《易》的解释，也有很多社会哲学思想在内，也等以后再去说他。

《易经》之政治思想

胡 朴 安

一、《易经》论

《易经》一书，溯其原始，只是上古之文字，为一切思想事物符号之用。《系辞》云：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”“通神明之德”者，纪录思想者也；“类万物之情”者，纪录事物者也。《乾凿度》谓乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦，为天、地、雷、风、水、火、山、泽之古文，其实即天、地、雷、风、水、火、山、泽之符号推而广之，更为一切之符号，观《说卦传》可知也。因知古人以八卦为符号之用，而有文字之价值。有文字而后典章制度约略可备。许叔重所谓：“始画八卦以垂象宪”是也。行于一时者谓之象宪，传于后世者谓之简册。有简册而后有历史。八卦纪录思想与事物，虽无简册之形式，已约有历史之精神焉。有历史而后有过去之观念，有过去之观念，而后有未来之思想，而学术即于是萌芽焉。又上者之所谓象宪者，与后世之政治不同：制器用，一也；卜吉凶，二也。取法自然界之象，制器以备民用，所谓“以制器者尚其象”是也。古者事必有卜，较大之事，悉以卜决之，所谓“以卜筮者尚其占”是也。制器用，卜吉凶，皆古时政治之大者。由是言之，《易》为上古一切之总纪载，不过单简而粗浅耳。自文

• 本文原载《国学论衡》第六期（一九三五年十二月）。

王、周公、孔子以后，更经历代学者之研究，单简者日以繁复，粗浅者日以精密，遂成为广大无所不包，神妙而不可测。实则《易经》一书，为学术史而非神秘书。兹简别其有政治思想者论焉。

二、取法现象说

《易经》一书，六十四卦、三百八十四爻，可以“象”字包之。画卦之初，皆取自然界之象，为符号以记之。《系辞》云：“《易》也者，象也；象也者，像也。”言宇宙内万物万事，皆有自然之象，拟议焉归纳于六十四卦、三百八十四爻之中。即以卦象为万物万事之符号，又以此符号用之于人事。此《易》之要，所以包括于象也（惠氏定宇谓，古以象为书名，言殊有理。征之《春秋传》之言《易象》，极为可信。）后世政治思想之源起，皆由于是。兹分三段论之。

（一）现象 现象者，日月星辰之丽于天，山川草木之丽于地，《系辞》所谓“在天成象，在地成形”是也。此等现象，有一定之成规，又有不测之变化，知其当然而不知其所以然。虽不知其所以然，而此当然之象，见之既久，觉确有法则之可寻，更因而推之，未有此象之先，其原始若何；既有此象之后，其变化若何。《系辞》云：“《易》有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”此即原始要终，推想未有象之先，及既有象之后也。四象者，以时间言，春、夏、秋、冬；以空间言，东、南、西、北。分而言之曰四象，合而言之曰宇宙。宇宙即时间、空间之总名也。（《淮南子·齐俗训》：“古往今来谓之宙，四方上下谓之宇。”）吾人生此宇宙之中，宇宙间之现象，皆所以为吾人之指导。《系辞》云：“《易》有四象，所以示也。”吾人既感此四象之示，已由现象入于想象矣。

（二）想象 想象者，观自然界之现象，拟议其形容，为符号以记之也。此种想象，原不必确，但以现象之印于脑者，留其痕

迹，以便记忆。《系辞》云：“八卦成列，象在其中矣。”又云：“圣人立象以尽意。”又云：“圣人有以见天下之至赜，而拟诸其形容，象其物宜，故谓之象。”胥谓此也。《易》之所谓象者，不仅指卦而言，爻亦有象。《系辞》云：“爻也者，效此者也；象也者，象此者也。”效此、象此，皆系取自然界之现象，而为想象之谓。想象之符号既设，即假此想象之符号用之，已由想象而入于法象矣。

（三）法象 法象者，取自然界之现象，以想象之符号列之，即将此想象之符号，用为事物之法例。《易经》之功用，全在法象。其法象有二：一卦之象，一爻之象。卦象用以制器而备利用，如罔罟取诸《离》，耒耜取诸《益》，交易取诸《噬嗑》，衣裳取诸《乾》、《坤》等。又《大象》皆以验人事，如“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”，“云雷屯，君子以经纶”，“云上于天，需，君子以饮食宴乐”等，其所取之象，即寓于六十四卦之中。爻象用以观吉凶而定从违，如《乾》之初爻，其象为“潜龙”，其占为“勿用”。设卦观象，“吉凶者失得之象，悔吝者忧虞之象，变化者进退之象，刚柔者昼夜之象”。卦之进退变化在于爻，其所取之象，即寓于三百八十四爻之中。《系辞》云：“法象莫大乎天地。”六十四卦、三百八十四爻，皆天地间自然之现象，由现象而想象，由想象而法象，此政治思想之原起也。

三、以天道明人事说

《庄子·天下篇》云：“《易》以道阴阳。”《系辞》云：“一阴一阳之谓道。”所谓道者，天道是也，实则即自然界之一切。本《易经》之观念，天为阳，地为阴，昼为阳，夜为阴，春夏为阳，秋冬为阴。天地相交，昼夜相往复，春夏秋冬相循环，而四时行焉，而百卉茂焉，此人之所以能资用于自然界也。而一切思想之进步，即于是立根基。夫政治之要，皆起于饮食之微，而国即因是立焉。《需·象》云：“云上于天，需；君子以饮食宴乐。”上古人之生

计，所需者惟水；云上于天，下而为水，此饮食宴乐之时也。故《序卦》云：“需者，饮食之道也。饮食必有讼，故受之《讼》。”《讼·象》云：“天与水违行，讼；君子以作事谋始。”天与水违行者，无水之象也。无水而争饮于泉，每至于讼。《春秋元命苞》释“荆”字云：“荆以刀从井，井以饮人，争陷于泉，以刀守之。”无自然之水，以人工为井，而以刀守之，此即作事谋始之取象，亦即荆之始也。大荆用甲兵，师者荆之大者也，故《序卦》云：“讼必有众起，故受之《师》。师者，众也。”以饮食之故，而用甲兵，则是必非个人之争，而为团体之争。国之思想，即于是萌芽焉。《说文》“或，邦也，从口，戈守其一，一地也。”游牧时代，逐水草而居，无一定之境界，至则以戈守之，此饮食所以必至于兴师。《师·象》云：“地中有水，师；君子以容民畜众。”水者，民众之象；地中有水者，容畜之象。既能容民，又能畜众，则是不能不有所组织矣。故《序卦》云：“众必有所比，故受之以《比》。比者，比也。”《比·象》云：“地上有水，比；先王以建万国亲诸侯。”水之比于地，犹民之比于君；建万国，亲诸侯，使人民各有所比也。于是甲兵起而国界定矣。《说文》：“国，邦也，从口从或。”或者，游牧时代之邦；国者，国家时代之邦。国界定而政治立。所谓政治者，即人民之生计问题是也。故《序卦》云：“比必有所畜，故受之以《小畜》。”比者附也，畜者养也，能养而后民附，此即“君者群也”、“王者天下归往也”之训所由出。《小畜·象》云：“风行天下，小畜；君子以懿文德”生计虽为人民比附之必要条件，而解决人民生计之方法，不以“井耕而食，饗飧而治”解决之，而以“懿文德”解决之，“懿文德”者，制礼以养人也。此概在国界定、政治立以后，不以个人之争，求饮食之给养；并不以团体之争，求饮食之给养。以懿文德，求饮食之给养，所谓礼也。礼之行于民，犹风之行于天下而无所不至。故《序卦》云：“物畜然后有礼，故受之《履》。履者，礼也。”《履·象》云：“上天下泽，履；君子以辨上下，定

民志。”民志何由定？定于上下之位。上下何由辨？辨于上天下泽之象。《荀子》云：“礼起于何也？曰人生而有欲，欲有不得则不能无求，求而无度量分界则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”此即所谓“辨上下，定民志”也。上下辨，民志定，而政治成矣。故《序卦》云：“履而泰然后安，故受之以《泰》”《泰·象》云：“天地交，泰；后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”天地之道，谓冬寒夏暑春生秋杀；财成者，顺天地自然之气以行之；天地之宜，谓动物植物各得土地所生之宜；辅相者，假天地自然之物而用之；左右，助也，所以然者，助民以养也。政治以生计原始，而以生计告成。以《大象》合《序卦》比附而观，《易经》一书，所言虽天道，实则以天道明人事。余可类推也。

四、简易、变易、不易说

《乾凿度》云：“《易》一名而含三义：所谓易也，变易也，不易也。”又云：“易者其德也，变易者其气也，不易者其位也。”郑玄依此义作《易赞》及《易论》云：“《易》一名而含三义：易简一也，变易二也，不易三也。”即此三义，可以包括《易》之一切，即可以包括宇宙间之一切。本此三义，以明《易》理，并推广言之。

伏羲画卦，一阴一阳，由阴阳而成乾坤，由乾坤生六子为八卦，由八卦因而重之为六十四卦、三百八十四爻。一卦而备众象，一爻而明众事，天地间万物万事，皆包括于六十四卦、三百八十四爻之中。散之有三百八十四爻，聚之有六十四卦，约之仅八卦，再约之仅二卦。故曰：“《乾》示人易，《坤》示人简”再约之仅二爻。故曰：“一阴一阳之谓道。”《礼记·中庸》云：“君子之道，费而隐，夫妇之愚可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”夫妇

与知，易之知也；夫妇与能，简之谓也。《系辞》云：“易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。”故明其繁赜，而易简可知；执其易简，而繁赜可驭。扬子《法言》云：“或问天地易，而圣人法之，何五经之支离？曰支离概其所以为简易也。已简已易矣。焉支焉离？”所以君子为学，由博而约；圣人为政，纲领提纲，即此理也。

一阴一阳之谓道，道者简易也。阴阳不动则为简易；阴阳动而变化生，生为变易。天地之运行，周流不息。日往月来，寒往暑来，时时皆在变化之中。变化循环，终始无已，故《系辞》云：“生生之谓《易》。”生生者一阴一阳之道，变化而为万物万事也。《礼记·中庸》云：“今夫天，斯昭昭之多；及其无穷也，日月星辰系焉，万物履焉。今夫地，一撮土之多；及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。今夫山，一卷石之多；及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多；及其不测，鼋鼉蛟龙鱼鳖生焉，货财殖焉。”天之无穷，地之广厚，山之广大，水之不测，皆由此变易之故。《系辞》云：“在天成象，在地成形，变化见矣。”即此谓也。使天、地、山、水，而无变易，则日月、星辰、华岳、河海、草木、禽兽、鼋鼉、蛟龙、鱼鳖，皆不能生息于其间。《系辞》云：“乾坤毁则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”《易》者，变易也，周流六虚，唯变所适，则乾坤得恃以不毁。所以君子为学，日新月异；圣人为政，因时制宜，即此理也。

由阴阳二爻，变易而为三百八十四爻；三百八十四爻，仍一阴阳也。由乾坤二卦，变易而为六十四卦；六十四卦，仍一乾坤也。有变易者，必有不易者存。日月往来，日月未尝易也；寒暑往来，寒暑未尝易也；天地运行，而有不易之南北极。无变易者，则不易无以见；无不易者，则变易无所系。故必乾坤定，贵贱位，

刚柔断，而后吉凶生，变化见。变易以不易为之根，易虽有穷变通久之义，必有不易者以主宰之。《礼记大传》云：“立权度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣裳，此其所得与民变革者也。其不可得变革者，则有矣：亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”变革，即变易也；不可变革，即不易也。不易者，万古之常道；变易者，一时之制度。董仲舒所谓：“道之大原出于天，天不变道亦不变”是也。所以君子为学，得一善拳拳服膺，而勿失之；圣人为政，譬如北辰，居其所而众星共之，即此理也。

《易》之三义，由其生之原而论，则简易也；由其生生不已而论，则变易也；由其生之有秩序而论，则不易也。用之于政治，由其主义所含之理而论，则简易也；由其达到主义之政策而言，则变易也；由其贯彻主义而言，则不易也。

五、穷变久通说

简易者其德，不易者其体，变易者其用。故变为《易》之最重要者，而亦为《易》之最繁赜者。《易》何以须变？穷而不得不变也。《系辞》云：“穷则变，变则通，通则久。”先以《易》之本身言之。

《杂卦》云：“《既济》定也，《未济》男之穷也。”六十四卦、三百八十四爻，“初九”、“九三”、“九五”、“六二”、“六四”、“上六”，阴阳得正者一百九十二爻；“九二”、“九四”、“上九”、“初六”、“六三”、“六五”，阴阳失正者一百九十二爻。得正则定。六爻全得正者，惟《既济》一卦，故曰：“《既济》定也。”失正则不定。六爻全失正者，惟《未济》一卦，故曰：“《未济》男之穷也。”其他六十二卦，六爻之中，有定者，有不定者，不定者与他卦相通则定矣。《系辞》云：“往来不穷谓之通。”然则往来不通即谓之穷。其与他卦不能通者，于是有变而通之之法。何谓变？变其阴阳也。已

定之爻，无所用变；未定之爻，有可通者，亦无所用变；穷而无所通，乃不得已而变以求通，所谓“变而通之以尽利”是也。通则定，定则久矣。此《易》之穷变通久之说也。

用之政治，其理亦然。上古结绳而治，后世圣人易之以书契。结绳不足以御庶业綦繁之世，穷矣；易之以书契，变也。上古食鸟兽之肉，草木之实，神农氏兴耒耜之利。鸟兽之肉，草木之实，不能遍果人民之腹，穷矣；兴耒耜之利，变也。上古衣鸟兽之皮毛，黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治。鸟兽之皮毛，不能遍被人民之体；垂衣裳，变也。穷而不得不变，乃自然之趋势。故《系辞》云：“变通者，趣时者也。”变虽人力之作为，而亦时势之要求。设不穷而变，则变而反不通矣。人民久感旧政治之痛苦，而无新政治之发生，此当变而不变者也；人民未感旧政治之痛苦，遽有新政治之发生，此不当变而变者也。至于穷而不变，与未至于穷而遽变，皆不能通者也。《系辞》云：“变通配四时。”又云：“变通莫大乎四时。”又云：“天地变化，圣人效之。”四时者，春夏秋冬也。至时而不变，与未至时而遽变，谓之失节；圣人效法天地之变化者，变其所当变，不变其所不当变者也。

政治不变则已，变则必求其通。变而必通者，有条件三：一则有可变之时势，二则有能变之力量，三则有主变之德行。第一项已见于上，不复述。《系辞》云：“水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化。”此言大众一心，有能变之力量也。《系辞》云：“化而裁之，存乎变；推而行之，存乎通；神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。”此言诚正修齐，有主变之德行也。具此三者，不可以轻心掉之，不可以粗心求之，无事近功，无观速成。《系辞》云：“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”概变所以求通，不通者只得谓之动，不得谓之变。动者只顾己之动，而不顾人之相应如何。《系辞》云：“以动者尚其变。”又云：“动则观其变。”动而能变，无不通矣；通则能久，政治成矣。故《系

辞》云：“功业见乎变。”又云：“吉凶悔吝者，生乎动者也。”动而不能变则凶。所谓不能变者，无可变之时势，无能变之力量，无主变之德行也。动而能变则吉。所谓能变者，有可变之时势，有能变之力量，有主变之德行也。《易经》一书，虽事事时时言变，而言之极其慎重。所以《系辞》云：“知变化之道者，知神之所为也。”

六、乾元亨利贞说

元、亨、利、贞，谓之四德。《易经》六十四卦，只六卦无元、亨、利、贞字。元亨利贞四字全者七卦。有元亨利者一卦。有元亨者三卦。有元贞者一卦。有亨利贞者十一卦。有亨利者四卦。有亨贞者二卦。有亨者八卦。有利贞者九卦。有利者十卦。有贞者二卦。即元亨利贞四字全者七卦之中，惟《乾》卦为纯粹元亨利贞。关于四德之解释，为《易经》之专门研究，兹不遑论；弟论《乾》卦之元亨利贞，而有政治思想之关系焉。

《乾文言》曰：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。”本此意详之于下。

《说文》：“乾，上出也，从乙；乙，物之达也；𩇑声。”“乙，象春草木冤曲而出，阴气尚强，其出乙乙也。”“𩇑，日始出光𩇑𩇑也。”是乾有生生不已之意。生生不已，其为物最健。故曰：“乾，健也。”健不以形体言，以性情言。一大谓之天，天之形体也；上出谓之乾，天之性情也。元亨利贞者，《乾》之四德也。《乾》有生生不已之健，故备元亨利贞四德。何谓之元？《文言》曰：“元者，善之长也。”生为善，杀为恶。《公羊传》何休注云：“元者气也，无形以起，有形以分。”《乾》有此生物之气，故生有矿物，生有植物，生有动物，以至生有人类。凡充于天地之间者，皆此元气所生。《子夏传》曰：“元，始也。”始也者，即人物生之始。生为万物之所喜，

于人尤甚。人不得遂其生，铤而走险，无所不为矣。君子体此生物之心，即足以长万民。故《文言》曰：“体仁足以长人。”仁即草木实之仁，生之始也。《乾》之德至元，而已有人类之产生矣。有人类而不交通，则国家无再成立，故由元而至于亨。何谓之亨？《文言》曰：“亨者，嘉之会也。”会即人类交通之谓。由二人以上之交通，渐成为小团体；由小团体之交通，渐成为大团体；由大团体之交通，渐成为国家。国家之成立，由二人以上之交通始。《子夏传》曰：“亨，通也。”通也者，即人类交通之谓。交通者人类之本能，即国家之原始。君子本此人类交通之本能，而成立国家。故《文言》曰：“嘉会足以合礼。”礼者合政治法律教育而一之，国家之根本也。乾之德至亨，而已有国家之组织矣。国家之组织，非一人之利，亦非政府之利，乃民众之利，民众与政府共有之利，故由亨而至利。《文言》曰：“利者，义之和也。”义古作谊。谊，宜也。宜于彼不宜于此，不得谓之利；宜于此不宜于彼，亦不得谓之利。必两利俱利，然后为利。故曰“义之和。”和则国家之组织始巩固。《子夏传》曰：“利，和也。”惟各有其利，而后能和；有一不利，即不能和，而国家破裂矣。故《文言》曰：“利物足以合义。”言各有利物之心，即各得所宜之利，则各尽其能，各食其力，破裂之兆，无由发见。《乾》之德至于利，而有巩固国家之法矣。国家之组织不巩固，无进步之可言；必组织巩固后，始可谋进步，全赖政府与人民之努力，故由利而至于贞。何谓之贞？《文言》曰：“贞者，事之干也。”人而无所事事，是甘于不进步；事事而不由于贞，虽力求进步，而亦无进步之可能。必以贞为干；干为桢之干，筑墙之范围也。言作事者，必其中正之心，而有坚忍之志；且坚忍之志，必由中正之心而发，然后作事始不刚愎，始不固执。《子夏传》曰：“贞，正也。”惟中正始能坚忍。坚忍而不中正者有之，未有中正而不坚忍者。贞而后固，则刚而不愎，固而不执，无事不可为矣。故《文言》曰：“贞固足以干事。”以中正之心坚忍之志干事，则

国家之进步无穷矣。《乾》之德至于贞，而已注重发展国家之要道矣。故曰元亨利贞，《乾》之四德。君子行此四德，而政治无不理矣。

略论《周易》的政治思想

赵 忠 文

《周易》是卜筮之书，但却是周初政治生活的产物。据《左传》昭公二年载，晋国的大夫韩宣子适鲁，观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，说：“周礼尽在鲁矣。吾乃知周公之德，与周之所以王也。”韩起曾事悼公为卿，识见颇高，此时聘鲁，且告其已代赵武为政，他的感慨当然不会是不着边际的无稽之谈，因此研究《周易》的政治思想应该以此为线索。

《周易》体现着“周公之德”

《左传》文公十八年载，“先君周公制《周礼》，曰：‘则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。’”据此可知，韩起所谓的“周公之德”应主要体现于周公为临民施政所提出的主张和理论。这些围绕临民施政而又广泛涉及于政治、宗教、伦理、道德诸方面的系统主张和理论，大多保存在《周书》的《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《无逸》、《多方》、《立政》诸诰与诸文之中，但在《周易》中也多有体现。归纳起来，体现于《周易》的“周公之德”，主要有如下几个方面：

（一）主张行德政 如《临》卦卦辞：“元亨。利贞。至于八月，有凶。”“临”有居高而治下的意思。或指国君治民，如《尚书·顾命》：“临君周邦”；或指贵族、官僚治民，如《国语·周语》：“受

* 本文原载《辽宁师范大学学报》（社会科学版）一九八六年第三期。

职于王，以临其民”。据李鼎祚《周易集解》，“自建丑之月，至建申之月，凡历八月则成否也。否则天地不交，万物不通”，其实如《礼记·玉藻》所说，“至于八月，不雨”，旱而已。“至于八月，有凶”，其意诚如李镜池所说，是“以旱之望云霓喻民之望治”。（《周易通义》）《象传》解此，亦说：“吾子以教思无穷客保民无疆。”此处，“客”犹“宽”。这话的意思是说，君子以教思无穷客宽，保民无疆。这正符合周公一贯提倡的政治主张。

《临》卦的爻辞亦无一不符合周公的主张。如《初九》：“咸临，贞吉。”此处的“咸”当读作“减”，与“和”同义，如《说文》：“减，和也。”“咸临”就是以宽和政策治民。《九二》：“咸临，吉，无不利。”此处的“咸”犹感：“咸临”就是实行感化政策用以治民。该爻爻辞的意思是说，倘能对未顺命的人施以感化政策，则“吉，无不利”。这与实行宽和政治一致，而又更为具体，因此“和悻先后迷民”，亦与此意相符。这里，“悻”犹“悦”；“迷民”即指未顺命的人，尤其是指“殷顽民”。周初实行政治大分封，王室特命鲁、卫之君“启以商政，疆以周索”，命虞叔“启以夏政，疆以戎索”，（《左传》定公四年）即为和悦先后迷民，特别是为和悦殷顽民所采取的重大政治措施。周公还在告诫康叔“刚制于酒”，有“群饮”即杀无赦的同时，“又惟殷之迪，诸臣惜工，乃湏于酒，勿庸杀之，姑惟教之。”（《酒诰》）这亦当属宽和、感化政治的重要表现。当然，对其他人也重于教育和感化，周公告诫成王“彼裕我民，无远用戾”，（《洛诰》）其意是说如“往教我民，则远方因此可至矣”，即可为证。

《六三》：“甘临，无攸利。既忧之，无咎。”这里“甘”借为“拊”，“甘临”就是以拊制手段治民。“忧”同“优”。《诗·长发》有“敷政优优”，意为“施政中和优优”。（陈小展：《诗经直解》）“既”犹“若”。该爻辞是说，以拊制手段治民无益而有害，若施政中和优优，则无咎。这亦无违于周公的主张。周公把刑罚视为维护统治的手段，甚至主张有条件的“刑兹无赦”，（《康诰》）但他又很重视

“明德慎罚”。为此，他曾告诫康叔“敬明乃罚”，让康叔“敬哉！无作怨，勿用非谋非彝蔽时忱”；（同上）告诫成王，倘“乱罚无罪，杀无辜，怨有同，是丛于厥身”。（《无逸》）

《六四》：“至临，无咎”。“至临”指临民者亲自管理政事。该爻辞认为如此则可无咎。《诗·节南山》为大夫家父刺幽王任用师尹，听政不平之作，但却道出了不“至临”的危害：“弗躬弗亲，庶民弗信”；“不自为政，卒劳百姓”！但把“至临”及“忧劳可以兴国，逸豫可以亡身”等思想阐发得更为详尽的，还是《召诰》、《洛诰》和《无逸》，尤其是《无逸》只是限于篇幅，兹不赘述。

《临》卦中，与《六四》爻辞相类的还有《六五》和《上六》爻辞。《六五》：“知临。大君之宜。吉。”“知”同“智”，聪明。孔颖达《周易正义》说：“聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣。大君之宜如此而已。”这解释是对的。周公教人“往尽乃心，无康好逸豫，乃其义民”，（《康诰》）还引“人无于水监，当于民监”的“古人有言”，（《酒诰》）用以教人，并教人以“汝不远惟商考成人宅心知训”，其实就是告人以“知临”。《上六》：“敦临。吉。无咎。”其意是说，临民者敦厚诚实即可得民心，得民心则吉而无咎。周公教人，多有“敬德”语，对成王亦有“疾敬德”之嘱，（《召诰》）其实就是教人以“敦临”。

（二）主张贤人政治 这是德政的题中应有之义，在《周易》中也有体现。如《鼎·九四》说：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”《正义》说：“餗者糝也，八珍之膳，鼎之实也。”“形渥”为沾濡之貌。李鼎祚《周易集解》引九家易注说：“鼎者三足一体，犹三公承天子也。三公谓阴阳，鼎谓调五味。足折餗覆，犹三公不胜其任，倾败天子之美，故曰覆餗也。”《系辞下》说：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。’言不胜其任也。”这是痛才、任不符，所用非贤。《史记·屈原列传》载有“太史公伤怀王之不任贤，信谗而不能反国”所

做的评论,《索隐》说:“此不知人之祸也。《易》曰:‘井泄不食,为我心恻,可以汲。王明,并受其福。’王之不明,岂足福哉!”司马迁借以加重其批评的这一《易》中语,为《井·九三》爻辞。“泄”原作“谍”。向秀说:“泄者,浚治去泥浊也。”(《集解》)“为”犹言“使”“恻”,恻怛的意思。“可用以汲”,井水可汲而饮,犹人才可擢而用。该爻辞的意思是说,井被渫治清洁而不见汲而饮,犹人才行修德洁而不见擢而用,故使我心中恻怛。井水可用犹人才可用,若不遇明主则滞其才用;若逢明主,则既嘉其行,又钦其用,如是则人才的行能可申,而王亦并受其福。这是叹人才弃置而不用,未逢明主。

据《君奭》篇载,周公基于召公已有“我民罔尤违,惟人”的认识,进一步说明“天休兹至,惟时二人弗戢”,提出“其汝克敬德,明我俊民,在让后人于丕时”。这里,前句是说,人民不会无缘无故地产生怨恨,有怨恨则属人为。后二句是说,皇天的美命接连而至,仅我二人将难胜任。望你能尊崇和举用贤能,以使后人很好地承继之。为了进一步说明推举贤才的重要,周公还列举殷代伊尹、伊陟、臣扈、巫咸、巫贤、甘盘等贤臣,“率惟兹有保乂有殷,故殷礼陟配天,多历年所”;周代有虢叔、宏夭、散宜生、泰颠、南宫括等贤臣,“惟文王尚克修和我有夏”,“武王诞降天威,咸刘厥敌”,“丕单称德”,也都得力于他们的辅佐。这说明《周易》关于贤人政治的主张,也同样符合周公之德。

(三) 注重君子本人的德行修养 《临》卦主张“至临”、“知临”、“敦临”,已属《周易》所主张的个人德行修养。除此而外《周易》还有其他一些诸如此类的主张,如贵谦。《谦》卦的“谦”,就有提倡谦虚、逊让的意思。该卦卦辞为“谦。亨。君子有终。”意为:谦则可使君子诸事遂顺,有好结果。爻辞中,《初六》:“谦谦,君子”,意为:谦而又谦当是君子应具有的美德;《六二》:“鸣谦”,“鸣”与“明”音同通假。是爻意为:谦让亦当明智;《九三》:“劳

谦，君子有终”，意为：谦而不辞劳苦，可保君子事有所成；《六四》：“撝谦”，“撝”同“挥”。《说文》：“挥，奋也。”是爻意为，真正的谦虚应该谦而不怯，奋于勇而志于进；《上六》：“鸣谦，利用行师征邑国”，意为，明智的谦虚非但与行师征伐敌国的义举无碍，而且有利。如此则周公与召公言“天休兹至，惟时二人弗戢”，（《君奭》）可谓“鸣谦”；归政成王言“乃惟孺子颁，朕不暇听”，（《洛诰》）可谓“谦谦”；武王病重，周公祈以身代，而又命史官不得告人，特别是他“救乱”、“克殷”、“践奄”、“建侯卫”、“营成周”、“制礼作乐”，（《尚书大传》）等等，可谓“劳谦”；武王既丧，周公不顾“公将不利于孺子”的流言，（《金縢》）“履天下之籍，听天下之断”，（《荀子·儒效》）可谓“撝谦”。再如贵俭。《节》卦的“节”就有提倡节俭的意思。是卦卦辞为“节。亨。苦节，不克贞。”意为节俭则吉，以节俭为苦则不吉。在其爻辞中又提出：“不节若，则嗟若”，（《九三》）意为，不节俭则难免懊恼嗟叹，自食其果；“安节，亨”，（《六四》）意为，安于节俭，则万事如意，少得烦恼；“甘节，吉”，（《九五》）意为，乐于节俭比安于节俭更好，等等。这与周公所作《酒诰》、《无逸》诸诰中的某些思想，也是一致的。体现周公之德的卦、爻辞还决不仅限于此，只不过由于《周易》的文字古简，其它所体现周公之德的卦、爻辞并非都很明显。

《周易》喻示“周之所以王也”

周人编著《周易》还有一个十分重要的目的，就是使时人能象后来的韩起那样，从中领悟到“周之所以王”的道理，这在当时是十分必要的。首先，商曾万事求卜，“率民以事神”，（《礼记·表记》）动辄假威于“天命”、“天罚”，时时、处处以上帝的代理人自居，并把他们的先王、先公也都神化为天之骄子，可以“宾于帝”，因此可以左右上帝的意志，保其嫡亲后裔天命永在。其次，周原属殷的边侯，伯夷，叔齐因此以为武王伐纣无异于“以臣弑君”，

曾叩马而谏，未成，又痛心疾首，耻为其臣，义不食周粟，终至饿死于首阳。（《史记·伯夷·叔齐列传》）象伯夷、叔齐那样采取极端行动以明其心迹的人虽然为数不多，认为周迁殷鼎不义而如伯夷、叔齐者却必不在少数。殷人更是不服。纣子武庚即曾以“三叔及殷、东、徐、奄及熊盈”反。（《逸周书·作雒解》）周公亲征，历时三年，才把这次大规模的反叛镇压下去，殷人却并未因此而放弃其复辟的愿望。周人称其为“殷顽民”即可为证。而且东、徐、奄及熊盈等也并未停止反抗，以至于“鲁侯禽宅曲阜，徐、夷并兴，东郊不开”，（《书·费誓》）以至于周统治者不得不对“礼乐征伐自天子出”的原则采取权变的态度，授齐侯以征伐大权。在这种情况下，同样需要假天明威的周统治者必须对天命的改变，做出足以骗得了人的解释，至少亦得摧毁殷顽民和其他未顺命者的精神支柱，粉碎天命恒常的旧有观念，瓦解他们的复辟希望。除此而外，摆在西周统治者面前的还有这样一个重大问题，就是如何使其宗亲新贵领悟到“天命论”的鼓吹只是一种对外的宣传，“天命”其实并不可靠，从而能居安思危，勤政、修德、保民，以“祈天永命”。（《召诰》）这就是说，无论是为了欺骗殷顽民，还是为了警告宗亲新贵，周统治者都必须对周迁殷鼎，做出解释，并终究做出了解释。他们的这些解释尽管很复杂，却可一言以蔽之为“变易”。

对外，特别是对殷顽民，周统治者不厌其烦地宣称：“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命”；（《大盂鼎》）“周虽旧邦，其命维新”；（《诗·大雅·文王》）“天乃大命文王殪戎殷，诞受厥命，越厥邦厥民惟时叙”，（《康诰》）就是殷诸先哲王也已无力阻止“天命”的改变，对其后裔爱莫能助。应该说，周人的这种宣传确实收到效果，并影响到了殷人，以至于殷亡之前，就在殷统治集团内部，也已有人说到“非先王不相我后人，惟王淫虐，用自绝，故天弃我”。（《史记·殷本纪》）对内，周人则相互告诫说：“天命靡常”；

《诗·文王》“天不可信”；《君奭》“皇天无亲惟德是辅”。《左传》僖公五年引《周书》应该说，这在当时已比较能够说明“周之所以王”的原因，但周人并未满足于此，又编著出《周易》一书。据《说文》可知，《周易》的“易”，原是蜥蜴的象形，因蜥蜴十二时变色，语言假借，又引伸有变易或变化的意思。《周易》就是讲变易或变化的卜筮之书。

《周易》关于变易或变化的思想是用六十四卦来显示的。卦是《周易》的基本单位。每卦都有卦名、卦画（象）、卦辞和爻辞。卦有两种，“—”为阳爻，“--”为阴爻。古人以阴、阳两性代表宇宙间普遍存在的矛盾对立，并以“--”与“—”两个符号作为象征。《易纬·乾凿度上》引孔子语，“易本阴阳，以譬于物也”，说的就是这个意思。其经卦乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑等等，也有许多象征，但通常是分别代表天、地、雷、风、水、火、山、泽。由经卦各自重叠所组成的别卦，其卦名仍与原经卦同，其象征亦同。其余五十六卦都以其下、上二经卦所象征事物的位置关系，显示着阴阳的对立和变化。例如《既济》，为离下坎上。象征水胜火。《象传》说：“水在火上，既济。”《尔雅·释言》说：“济，渡也。”引申为成功。因此《释言》又说：“济，成也。”《杂卦》所谓“既济，定也”，与此同意。此卦象征成功，故其卦辞称“亨”，称“利贞”。但在此前提下，该卦卦辞又说：“初吉，终乱。”这是说成功中有未成功的潜在因素，既济又可能转变成未济。这是因为，该卦是《泰》卦六五降二，九二升五，刚柔正当位，阴、阳均停，故为定，为济，为成。但事物总是物极必反，“六卦既正，必当复乱，故君子象之，思患而豫防之，治不忘乱也”。（《集解》引荀爽语）从另外的意义上说，则诚如《序卦》所说：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”崔憬解此亦说：“夫易之为道，穷则变，变则通，而以未济终焉，亦物不可穷也。”（《集解》）《未济》为坎下离上，象征水未能胜火，正与《既济》相对。《集解》备有一说，认为《既济》为

“殷亡周兴之卦也”，并具体说：“成汤应天初吉也。商辛毒痨终止也。由此，故物乱而穷也。物不可穷，穷则复始，周受其未济而兴焉。”应该说，此说虽属后来的测度之辞，却符合周人寓“周之所以王”于《周易》的作《易》初衷。

《集解》还引《乾凿度》的话说：“既济、未济者，所以明戒慎全王道也。”这也不无道理。《周易》喻示“周之所以王”，既有为周迁殷鼎做辩护的用意，又有教育西周新贵“鉴于有殷”，居安思危，以“慎全王道”的用意。《乾》卦即体现了周人的思想：（1）事物是发展变化的。该卦利用龙“能幽能明，能细能巨，能短能长，春分而登天，秋分而潜渊”的特点，《说文》设计并描述了龙自潜而见，而跃，而飞，而至亢的变化发展过程，并以此借喻君子由低至高的不同际遇。（2）事物的发展并非总是直线上升。龙在飞腾之后的“或跃在渊”，《九四》就体现了这一思想。（3）吉中有不吉的因素，有如后来老子所谓的“福兮祸所伏”。依《初九》所示，龙潜隐于地下，犹如君子韬光，待时而未成行，无所谓吉与不吉，故说“勿用”；《九二》所示，龙出潜离隐，见于地上，犹如君子初露头角，宜见重于大人，故说“利见大人”；《九五》所示，龙飞登天，为天下所利见，犹如君子飞黄腾达，见重于世，故亦说“利见大人”。而在《九二》、《九五》之间，依《九四》所示，龙跃在渊，犹如君子在其发展过程中遇到挫折，仍以其为无大碍，称“无咎”；《九三》虽未明示龙已飞腾，从发展趋势看，当属龙兴之时，借比君子，虽然春风得意，却有似于“福兮祸所伏”，只有居安思危，忧深思远，方可无虞。（4）“物极必反”，事物的发展超过一定限度，就要走向自己的反面。《上九》说：“亢龙有悔”，其意即为：龙飞至穷高处即已危殆，借比君子，如仍旧志于进而耻于退，则必有悔。《九二》所谓“无平不陂，无往不复”，是在说明这种思想，《泰》与《否》、《损》与《益》、《既济》等与《未济》组卦的有意编排，也是在说明这种思想。（5）事在人为。如“君

子终日乾乾，夕惕若”，虽“厉，无咎”。总之《周易》就是这样以其宗教神秘主义的色彩和归纳与概括客观事物的抽象思维能力，向人们施加有关变易或变化的思想影响，喻示“周之所以王”的原因，为周迁殷鼎做辩解，又给西周新贵以教育。对此，王应麟曾做过很好的概括，他说：“危者使平，易者使倾，易之道也。处忧患而求安平者，其惟危惧乎。故乾以惕无咎，震以恐致福。”（《困学纪闻》卷一）这话好就好在说到了事物的本质。

《周易》“以神道设教”

基本成书于周初的《书·洪范》说：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及老人，谋及卜筮。”《礼记·表记》也说：“三代明王，皆事天地之神明，无非卜筮之用。”这都说明卜筮这种用以“决嫌疑，定犹与（豫）”的迷信活动，《礼记·曲礼》在周初仍很盛行。《周易》的成书本身也足以说明这个问题。但《周易》不仅是用以定吉凶，决疑惑的卜筮之书，而且是用以为因神道以设教，使其宗亲新贵与其后裔了解民情、洞察社会的教科书。对此《系辞传》所说的“是以明于天之道而察于民之故，是兴神物，以前民用”，即可为证。这里所说的“明于天之道”是指明于天地、四时等自然的变化；“察于民之故”，是指察于人世间的人情事故；“神物”指蓍龟；“以前民用”，是说用以指导人们的思想和行动。这无疑就是因神道以设教的最好注解。

周初实行神道设教的核心内容是“敬德保民”。周人在提出“天命靡常”的基础上，认为曾“受天命”的夏、殷，都由于“惟不敬其德，乃早坠厥命”，因此“不可不敬德，王其德之用，祈天永命”。（《召诰》）“敬德”的主要内容是“保民”。在周人看来，“用康保民，弘于天，若德裕乃身，不废在王命”；（《康诰》）不能保民即属失德，就要闹得民怨鼎沸，以至“早坠厥命”。基于这一认识，周人又提出要“治民祇（敬）惧”的主张，（《无逸》）具体地说，就

是以“敬德”作为“受天命”的依据，以“保民”作为“敬德”的体现，从而把“天命”、“敬德”、“保民”三者联系起来，强调“民之所欲，天必从之”，（《左传》襄公三十一年引《泰誓》）“欲至于万年，惟王子子孙孙永保民”。（《梓材》）这不仅能进一步说明“周之所以王”，论证周迁殷鼎的合理性，而且更有利于教育西周新贵懂得何以“祈天永命”的道理，以防止其迅速腐败，重蹈夏、殷之复辙。这又说明《周易》作为周人用以进行神道设教的教科书，无论是体现“周公之德”，还是喻示“周之所以王”，都无违于“敬德保民”这一施教宗旨。

周人还认为“小人难保”，（《左传》襄公三十一年引《泰誓》）“保民”则“当以民监”，“知稼穡之艰难”与“知小民之依”，（《无逸》）知人之情伪。《周易》虽未明确强调“敬德保民”，其卦、爻辞却明显是为适应这一需要而编撰的（当然也要适应占筮的需要）。《观》卦对此亦有直接的表述，如：（1）观我生，进退。（《六三》）（2）观我生，君子无咎。（《九五》）（3）观我生，君子无咎。（《上九》）这里，“生谓生民”。（《周易集解》引虞翻语）“观我生，观民也”。（《象传》）其意是说：（1）当观察我人民的好恶，以定进退。（2）察知我人民的意向，君子顺应之，无咎。（3）体察人民的疾苦、情伪，以检验自己的施政得失，君子无咎。正是为了“观我生”和了解人之情伪，在《周易》中，上自天子、公、侯，下至小人、刑人、罪人，以及宫人、邑人、同人等等，各种人几乎无所不包；大自祭祀、战争、生产，小至交友、饮食、疾病，以及狱讼、畋猎、婚姻等等，各类事几乎无所不容；思想、礼仪、习俗、伦理、道德、历史，以及悲欢离合等等，几乎无所不记，广泛地反映了西周初期，以及更早一些时候社会生活的各个方面，展示了完整的社会风貌，甚至还有许多警句格言，如“无平不陂，无往不复”；（《泰·九三》）“履霜，坚冰至”；（《坤·初六》）“其亡，其亡，系于苞桑”；（《否·九五》）“三人行则损一人，一人行则得其友”；

(《损·六三》)“君子豹变,小人革面”;(《革·上六》)“硕果不食,君子得舆,小人剥庐”,《剥·上九》)等等。这说明,当时具有丰富历史和社会知识的巫史必是利用卜筮的机会,以讲解卦、爻辞的形式,施教于求神问卜的贵族,使他们了解农业生产、商业经营、阶级关系、政治冲突、民族战争、家庭伦理、礼仪习俗、民间疾苦,懂得如何临民施政、行师作战、宴享宾客,以及如何处理贵族之间的关系和如何对待奴隶、俘虏,如何进行个人的道德修养,等等。当然,使贵族知变易而求恒常更是周人假《周易》以设教的主要目的。而这主要是由爻变即卦变、无卦不变和卦与卦之间的交相变化来体现的。

《周易》与古代文学

居 乃 鹏

《周易》最早是在筮人的手里，从《左传》的筮例里，可以看出当时运用的方法。我们知道那时的《周易》只是替君主解释疑难的。但是这部书落在儒家手里以后，经儒家的补充与解释，将他们的义理参了进去，渐渐变成了一部政治教化的经典。所以《易·系辞传》上说：“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”意思是说义理与筮法并重；平时研究它的义理，有事就应用它的筮法。而《荀子·大略篇》说：“善为易者不占。”便是重义理而轻筮法了。到了汉代，象数又参了进去，《周易》的面目又一变。到了魏、晋，王弼注解《周易》，又发挥了《老》、《庄》的学说，各家的注解非常分歧。原来《周易》本文就有许多语言文字的问题，如今又加上纠缠不清的注解，更是麻烦。现在虽然已经有人用新的眼光、新的方法去研究它，但是还只能了解一小部份。我们根据这一小部份，却已经可以看出《周易》对古代文学的影响，我们可以从文学史的观点去研究它而估定它的价值。

想要知道《周易》的文学价值，必先将它的体例弄清楚，然后将它的体例上的特征与古代文学材料比较，找出相似的地方，再推断其相互的关系。请先看下面两条爻辞：

枯杨生稊，老夫得其妻女。无不利。（《大过》九二）

月几望。马匹亡。无咎。（《中孚》六四）

从这两个例子就可以看出每一条爻辞分为三部分：第一部份可以

• 本文原载《国文月刊》第七十四期（一九四八年十二月）。

叫做“设象辞”，第二部份“记事辞”，第三部份“占断辞”。①“枯杨生梯”，“月几望”是设象辞；“老夫得其女妻”，“马匹亡”是记事辞；“无不利”，“无咎”是占断辞。但是《周易》“卦爻辞”并不都象这两个例子这么完整。有的缺其一，有的缺其二，例如：“舆说辐，夫妻反目。”（《小畜》九三）就缺少占断辞。“鼎玉铉，大吉，无不利。”（《鼎》上九）缺少记事辞。“讼元吉。”（《讼》九五）仅有占断辞。为了明白卦爻辞的组织起见，这里举《艮》卦全卦为例：

爻序	设象辞	记事辞	占断辞
卦辞	艮其背，不获其身。	行其庭，不见其人。	无咎。
初六	艮其趾。	无咎。	利永贞。
六二	艮其腓。	不拯其随，其心不快。	
九三	艮其限。列其夤。		厉薰心。
六四	艮其身。		无咎。
六五	艮其辅。	言有序。	悔亡。
上九	敦艮。		吉。

艮从目，这里“爻辞”的排列是根据身体的各部份，很明显的是由“趾”到“辅”。“趾”是脚趾，“辅”是颌。也就是说，全卦的排列是由下到上，与爻序的排列是一致的。因此我们推想，设象辞的原则有两个：一是根据一种自然的顺序排列，而这种自然的顺序是与卦名的涵义相关的。另一个是作为记事的象征，也就是根据设象而解说人事。前一个原则是设象辞与卦爻结合的方法，后一个原则是设象辞推演记事辞的方法。至于占断辞又是筮者从前两种辞里推断出来的。但是除了《艮》卦还有《咸》卦都以人身取象，所以容易了解。有许多卦的设象，多半与古代礼法、器物、风俗有关，而古代的礼法、器物、风俗记载太少，所以就不知道是怎样一回事了。《需》卦与《同人》卦就是两个很明显的例子。

《卦爻辞》的三部份，各各都与古代文学有密切的关系，设象

辞与《诗经》的比兴相近似。记事辞和占断辞，前承卜辞的例子，后开《春秋》的体裁。而《易传》的《十翼》又影响了文字学。下面按照顺序，一一加以解说。

一、《周易》的设象辞与《诗经》的比兴

章学诚《文史通义》“易教中”说：“《易》象虽包六艺，与《诗》之比兴尤为表里。”又说：“战国之文，深于比兴，即深于取象者也。”他的意思是说《易》的设象与《诗》的比兴有密切的关系。虽然“比兴”是后来解释《诗经》的方法。但是《诗经》确是有意的采用比喻的技巧，这种技巧是利用具体的相类的事物，发挥或引起本文的叙述。例如“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。”前两句是比喻，后两句才是叙述。与《周易》比较来看，前两句如同设象辞，后两句如同记事辞。从原则上说，《周易》是据设象辞而推演人事。《诗经》是用比喻引起下面的叙述，两者极其相似。

章学诚说《周易》的设象，有“人心营构之象”和“天地自然之象”；前者是想象的虚象，后者是具体的实象。《周易》的取象还是具体的实象多，想象的虚象少。《诗经》的比喻也是一样，几乎全部都用实在的事物作比喻，二者不但原则相同，就是质的方面也是相同的。

因为古代的生活情形很难了解，有许多设象或比喻，究竟和“记事”或“叙述”有甚么关系，还没有法子解释。如前面所举《周易》的例子“月几望，马匹亡。”究竟“月几望”与“马匹亡”有甚么关系，实在弄不清楚。要解决这些问题，光是从语言文字下手，恐怕永远得不到结果，还得研究古代的生活和风俗才成。《诗经》里也有这种情形，例如《齐风·南山》：“南山崔崔，雄狐绥绥。鲁道有荡，齐子由归。”如果不从齐国或当时的生活、风俗方面着手，就不知道“南山崔崔，雄狐绥绥”与“鲁道有荡，齐子由归”究竟有什么关系。

《周易》用韵的地方很多，而且有许多地方完全和《诗经》的形式相同。例如：

鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之！（《中孚》九二）

这种种都可以证明《周易》与《诗经》关系的密切。

二、《周易》与记事体

《周易》的记事辞是记事体的滥觞，但因为其中很少提到人名、地名，所以前人没有注意到这一点。全书明载有古人姓名的只有三个例子：

高宗伐鬼方，三年克之。（《既济》九二）

帝乙归妹。（《泰》六二，《归妹》六五）

箕子之明夷。（《明夷》六五）

但是经过近些年的考证，陆续的有所发现。例如：

丧羊于易，无悔。（《大壮》六五）

鸟焚其巢，旅人先笑而后号咷，丧牛于易。（《旅》上九）

王国维先生考证，引《大荒经》：“有易杀王亥取仆牛”，和《天问》：“该秉季德，厥父是臧。胡终弊夫有扈，牧夫牛羊？”认为“该”就是“王亥”，也就是“丧羊于易”的主者；而“有扈”就是“有易”。也就是《大壮》和《旅》两卦中的“易”。

郭沫若先生又发现有五处用“中行”，认为“中行”是晋国荀林父的官名，他的后人就用这个官名为氏，因此对《周易》的时代有了新的意见。虽然这个说法很有力，但是我们还是相信不至于这样晚。《周易》“卦爻辞”大概不是一时的作品，“中行”各条或许是后人加进去的材料。还有两条有关记事“爻辞”的解说，是笔者个人的意见，姑且写在这里。

拘系之，乃从维之，王用亨于西山。（《随》上六）

“拘係”的“係”与“维”字同义。《诗·白驹》：“皎皎白驹，食我

场苗。系之维之，以永今朝。”“系”与“係”通，《毛传》：“维，系也。”这里若将“维”训作“拘係”的意思，似乎不能贯通。但是《周易》的记事，往往非常简略。与《左传》襄公三十一年记载对看，就可以明白。《左传》文如下：

纣囚文王七年，诸侯皆从之囚，纣于是乎惧而归之。
因此知道“乃从维之”就是诸侯皆从之囚的意思。“王用亨于西山”自然是指文王祭于西岐的故事了。此外还有一条：

小人用壮，君子用罔。（《大壮》九三）

旧说将“壮”训作“戕”字，是杀伤的意思；“罔”字无说。其实罔就是网的古字。《史记·殷本纪》，有关于汤的一段记载。疑此一爻是指汤的故事。《史记》原文如下：

汤出，见野张网四面，祝曰：“自天下四方皆入吾网。”汤曰：“嘻！尽之矣。”乃去其三面。祝曰：“欲左，左；欲右，右；不用命，乃入吾网。”诸侯闻之曰：“汤之德至矣，及禽兽。”

疑《大壮》的“君子”是指汤而言。这段故事，在《吕氏春秋·异用》篇中也有，文字略有不同；可能《史记》抄自《吕氏春秋》，《吕氏春秋》又采自古代的传说。

提到古代的记事体，很快的就想到《春秋》。将《周易》的记事辞和《春秋》的文体比较来看，有许多地方非常相似。《春秋》的内容主要的是戎与祀，而《周易》的内容也是偏重戎与祀的。例如“亨”与“享”字，在《周易》中出现六十多次；在金文里，“亨”与“享”是一个字，都是祭祀的名字②。《周易》中“亨”字出现三十八次，“元亨”出现十一次，“小亨”出现两次。“亨”、“元亨”、“小亨”是祭礼大小的分别。六十四卦中有六十多爻提到祭礼，平均每卦有一次，可见《周易》偏重祀的记载。

至于战争的记载，几乎每卦都有。“征”字凡十四见，是明显的战争记载。此外还有“孚”字，也有三十多处。旧训作信，但是有些地方训作“信”实在不能贯通。例如：

扬于王庭。孚号有厉，告自邑，不利即戎。（《夬》卦辞）“扬于王庭”是解说《夬》卦，与占断辞有关，容下面解释。此处“孚”字训作“俘”字，③全卦辞就自然贯通，意思是说俘虏喊叫而发生危险，应该约束自己的城邑，不利于出兵。旧说将“孚”字作“信”字解，原意反倒不显了。

还有一点极其重要，就是《周易》的占断与《春秋》的褒贬有关系。章学诚在《文史通义》“易教中”有下面一段话：

亨有小亨，利贞有小利贞，贞有贞吉。贞凶，吉有元吉，悔有悔亡，咎有无咎。一字谨严，甚于《春秋》。

他的意思是说《周易》的吉、凶、悔、吝，至少与《春秋》褒贬一样的谨严。因为古代史与巫职责不分，占者将占验记下来以后，往往表示自己的意见，于是有了占断辞。所以占断辞一方面是占卜的结论，另一方面也是记载者自己的意见。《春秋》的褒贬虽多出后人的解释，但是我们相信，古代的史官也和筮者或卜人一样，根据记载的事实而加以褒贬的意见。《左传》的“君子曰”的体裁，就是这样产生的。筮者或卜人的占断，往往是主观的意见，虽然是同样的象或数，可是因为解释不同，占断的结果也就有异。例如《无妄》六二云：“不耕获，不菑畲，则利有攸往。”而在《礼记·坊记》中云：“《易》曰：‘不耕获，不菑畲，凶。’”“两者的占断辞就不相同，一个是“利有攸往”，一个是“凶”。前者的占断辞是积极的指出方针，后者只是消极的阻止行动。

《系辞传》上又说：

初造书契，百工以义，万品以祭，盖取诸《夬》。“夬扬于王庭”，言文者宣教明化于王者朝廷。

这一段话将“扬于王庭”一句话加以发挥。这句话前面已过引，是《夬》卦的《卦辞》。夬就是“决”的意思，也就是说造书契的原理是由《夬》卦推演提出的。过去解释认为“夬”与“契”同音，所以说造书契是取义于《夬》卦。这是从声音一方面的解释。但是

从意义方面也可以解释，就是利用占断的方法可以宣明教化，因为占断就是“决”的意思。《左传》的“君子曰”，《史记》的“太史公曰”，可以说都是占断的演变，不过是从占断发展到批评而已。《周易》的占断影响中国历史，向主观的历史发展，这点是极为重要的。

三、《周易》与文字学

《周易》对文字学的影响是间接的、中间经过了《易传》的传递，所以线索不若《周易》与《诗经》或《春秋》间那么明显。

据张政烺《六书古义》的意见，^①古代所谓“六书”是指“六甲”而言，是干支配合六十循环的书法，而不是汉以后所说的六书。最早的六书说见于《汉书·艺文志》，名目是象形、象事、象意、象声、转注、假借。《汉志》是根据刘歆《七略》而作的，这个“六书”说，大概是刘歆的一家之言。然而他为甚么用了四个“象”字？这点与《周易》的取象不能说没有关系。《易系辞传》中就已经提出了“象”“形”两个字，而且还发挥了“象”的意义。那里说：“在天成象，在地成形。”又说：“易有四象，所以示也，系辞焉，所以告也。”尤其后面两句说明了四象的用意和系辞的主旨。孔颖达《正义》说：“易有四象所以示者，庄氏云：‘四象谓六十四象中有实象，有假象，有义象、有用象。’”这种解释显然是根据很早的材料。象形与实象，象事与假象，象意与义象，象声与用象，四者的意义差不多。况且《周易》的《十翼》，屡用转注和假借的方法解释经文。例如《象传》中说：“离，丽也。”“咸，感也”，就是用转注的方法解释卦名。又例如“象曰‘天行健’”，据何楷《古周易订诂》云：“健者，乾之德也。”以卦之德来引申卦义。所以说是“天行健”。《春秋》以“元年”称“一年”，以“正月”称“一月”，也是以时之德纪年，这显然是一种假借的方法。根据这种解释经文的方法，加上古已有之的拆字方法，（如《左传》的皿虫为

蛊的解说等)渐渐就有了六书的理论。下面举《左传》昭公元年的例子,表示《周易》的设象与拆字的影响。

皿虫为蛊:谷之飞亦为蛊。在《周易》,女惑男,风落山谓之蛊三三,皆同物也。

《蛊》卦是艮下巽上。艮是山,巽是风,所以“风落山”是《周易》的设象。这和“皿虫为蛊”就字形分析的极相似。从这一例中就明白《周易》的设象与字形分析的关系。《说文解字》里也常用这类方法分析字形,例如“示”字下面说:

天垂象,见吉凶,所以示人也。从三垂、日、月、星也。《说文》里用这类方法解释文字的例子很多,也该受《周易》设象的影响。况且《说文》凑足五百四十部首,五百四十就是六与九的乘数。而战国以后《周易》阴爻称六,阳爻称九,与《说文》部首的数目恐怕也有些关系罢。——这六和九两个数目并还影响到政治的组织,如六官、九卿等。再者,《说文》部首排列的方法,似乎也受《易传·序卦》的影响;起于一而终于亥的顺序,包括天地演变的哲理,与《序卦》是相同的。

①参看高亨《周易古经今注》卷二第五篇。

②参看前书卷二第六篇。

③参看郭沫若《古代社会研究》第二篇。

④文见中央研究院《历史语言研究所集刊》。

《周易》卦爻辞的文学价值

高 亨

《周易》（指卦爻辞，下同）是不是有一定的文学价值呢？是不是在我国文学史上有一定的地位呢？这个问题的答案是肯定的。至于它的具体价值和地位则需要重加探讨，另作评定。现在提出我个人的看法。

《周易》的思想内容

《周易》这部筮书，每条卦辞或爻辞，其旨趣都在于指示吉凶。虽然如此，它也反映一些上古的社会情况，涉及一些上古的历史事件，表达一些上古人的思想认识，体现一些上古人的创作艺术。因此，它在史学、哲学、文学各方面，都具有一定的价值。尤其是上古史料，比较贫乏，这部书就更显得相当可贵了。不过它所述写的异常简单，比提纲式的记事文《春秋》和格言式的说理文《老子》还简单，内容毕竟瘠薄，理解也多困难，不应该给以过高的评价。

郭沫若先生在《周易时代的社会生活》一文中，全面地、扼要地分析了《周易》的思想内容，他把这部书所反映的社会生活分做三大类：1.生活的基础，有渔猎、牧畜、商旅（交通）、耕种、工艺（器用）五项；2.社会的结构，有家族关系、政治组织、行政事项、阶级四项；3.精神的生产，有宗教、艺术、思想三项。

• 本文原载《文汇报》一九六一年八月二十二日，后收入作者所著《周易杂论》（山东人民出版社一九六二年出版）

(见《中国古代社会研究》)可见这部书反映那个时代的社会生活，相当广阔。关于这些，本文不再论述。

《周易》反映了作者的简单、片段、不成体系的哲学思想，其中贯注一些自发的朴素的辩证法因素。关于这点，前三篇专文已经论述，这里从略。现在只举出书中具有一定进步意义的、在西周初年出现是值得重视的几个思想，加以粗浅的分析：

(一)《周易》反映了作者的贤人政治思想 他指出大臣不贤，足以败坏国家大事：

《鼎·九四》：“鼎折足，复公餗，其形渥，凶。”

这个比喻，《系辞下》有很好的解释：

“子曰：德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。易曰：‘鼎折足，复公餗，其形渥，凶。’言不胜其任也。”

作者又指出国君所以错用大臣，乃由于他昏昧不明，有贤人而不信任：

《井·九三》：“井渫不食，为我心恻。可用汲，王明，并受其福。”

作者以井水清洁，可以汲食比喻贤人的忠言良谋可以采用；悲伤国王的昏昧；希望国王的明察。司马迁批判楚怀王说：“怀王以不知忠臣之分，故内惑于郑袖，外欺于张仪，疏屈平，而信上官大夫、令尹子兰。兵挫地削，亡其六郡，身客死于秦，为天下笑，此不知人之祸也。”接着引用《周易》这几句，慨叹地说：“王之不明，岂足福哉！”(《史记·屈原列传》)这种贤人政治思想，在阶级社会里，是有其进步意义的。

《周易》中出现贤人政治思想，并不足怪。因为西周初年，掌握王朝大权的周公已经提出这种主张。他说：“我闻在昔，成汤既受命时，则有若伊尹，……在大甲时，则有若保衡，在大戊时，则有若伊陟、臣扈、……巫咸，……在祖乙时，则有若巫贤，在武丁时，则有若甘盘，……保又有殷，故殷……多历年所。”又曰：“惟

文王……亦惟有若虢叔，有若闕天，有若散宜生，有若泰顛，有若南宮括，……惟时受有殷命哉！”（《尚书·君奭》）对于贤臣的作用如此强调，与《周易》作者的观点相同。这种思想向前发展，到东周时代便形成了孔子墨子等的尚贤论，但是周初的尚贤一般是局限于任用贵族中的贤人；孔子的尚贤则着重在任用士阶层的贤人；墨子的尚贤则扩大到任用“农与工肆”中的贤人。三者有阶级本质的差异。

（二）《周易》反映了作者的简单的军事思想 如：

《师·初六》：“师出以律，否臧凶。”

指出军队出征，必须有纪律，否则失败。

《复·上六》：“迷复，凶，有灾眚；用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。”

很强调地指出行军必须熟悉地理，走迷了路，定招大祸。

《同人·九三》：“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。”

指出作战时，设下伏兵，切不可自己暴露迹象，反被敌人所乘。毫无疑问，军队纪律的重要性，行军熟悉地理的必要性，作战设伏的秘密性，都是应该重视的。这些，在今天看来，都是浅近的军事常识，但是在三千年以前，还不失为可贵的经验总结。

（三）《周易》反映了作者主张节约的思想，即贵俭思想 如《节》卦：

《节》：“苦节，不可贞。”

《六三》：“不节若，则嗟若。”

《六四》：“安节，亨。”

《九五》：“甘节，吉。”

《上六》：“苦节，贞凶。”

它把人们对于节约的态度分为三种：最好的是甘节，即觉得节约是甜蜜，这是吉的。其次是安节，即虽然不能甘节，但也淡然安于节约，作者对此，未表示意见，其倾向是肯定的。最坏的是苦节，即不能甘节安节，而觉得节约是痛苦。作者对此，坚决反对，

认为这是“不可”，这是“凶”。作者又写出一个规律性的论断——“不节若，则嗟若”。的确，奢侈浪费要陷于穷困，招致灾难，落得愁眉苦脸，唉声叹气。这当是作者观察社会和历史上学与不学的矛盾现象而得出的正确论点。这种思想到东周时代有了发展，孔子主张统治者要“节用而爱人”（《论语·学而》），大力赞扬夏禹“菲饮食”，“恶衣服”，“卑宫室”。（《论语·泰伯》）墨子更突出地提倡节用（包括节葬、非乐）。但是《周易》作者当是在维护领主封建的等级享受制度下，主张节约，基本不侵犯领主阶级的利益；孔子是在维护地主封建的等级享受制度下，主张节约，基本不侵犯地主阶级的利益；墨子是在反对等级享受制度下，主张节约，基本是代表劳动人民的利益。三者也有阶级本质的不同。

（四）《周易》反映了作者主张谦虚的思想，即贵谦思想 如《谦》卦：

《初六》：“谦谦，君子用涉大川吉。”

《六二》：“鸣谦，贞吉。”

《九三》：“劳谦，君子有终吉。”

《六四》：“无不利，撝谦。”

《上六》：“鸣谦，利用行师征邑国。”

作者首先提出谦谦，即谦而又谦；然后扼要地把谦分为三种：一是鸣谦，即有名誉而谦；（鸣，王弼注读为名，孔颖达疏同，但也可释为发言。）二是劳谦，即有功劳而谦；三是撝谦，即有施助于人而谦。（管见以为撝是施助，王弼注以为撝是指撝，意同指挥，不确切。）作者分别指出鸣谦、劳谦、撝谦都是吉利。《彖》传说：“天道亏盈而益谦；地道变盈而流谦；鬼神害盈而福谦；人道恶盈而好谦。谦，尊而光，卑而不可踰。……”从自然界、神权、社会三方面论定谦则有益，盈则有害。（神权出于迷信意识）老子也认为谦则有益，他说：“不自见故明；不自是故彰；不自伐故有功；不自矜故长。”（《老子》二十二章）又认为盈则有害，他说：“自见

者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长。”（《老子》二十四章）正是《周易》这种思想的继承与发挥。

从文学角度来评价《周易》，属于它的思想内容方面，以上四点，值得先提出一谈；至于其它（包括局限性），容后再加探索。

《周易》的艺术特点

《周易》具有独特的体例，前已述及；同时也具有独特的表现手法和语言风格，扼要说来，有三个显著的艺术特点：

（一）《周易》常用比喻的手法来指示人事的吉凶 它的比喻和一般比喻有所不同，一般比喻有特定的被比喻的主体事物，而且多数是与取做比喻的客体事物同时出现于文中；而《周易》的比喻多数没有特定的被比喻的主体事物，当然不出现于文中，仅仅描述取做比喻的客体事物而已，因此，可以应用在许多人事方面。这实有类于象征。例如《坤·上六》：“龙战于野，其血玄黄。”乃比喻人们的战争双方都有所伤失；《小畜》：“密云不雨，自我西郊。”乃比喻人事正在酝酿；《履·六三》：“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。”（能读作而）乃比喻有些人才不称职，力不胜任，以致走入险境，遭遇大祸；《大壮·上六》：“羝羊触藩，不能退，不能遂。”乃比喻有些人摇头乱撞，弄得进退不得；《井·九二》：“井谷射鲋，瓮敝漏。”及比喻有些人施展手段，不适应客观环境，因而招致损失。更突出的《渐》卦六爻都用比喻：

《初六》：“鸿渐于干（岸），小子厉，有言，无咎。”

《六二》：“鸿渐于磐（瀕），饮食衎衎，吉。”

《九三》：“鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶，利御寇。”

《六四》：“鸿渐于木，或得其桷，无咎。”

《九五》：“鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。”

《上九》：“鸿渐于陆（当作陂），其羽可用为仪，吉。”

六爻都是用鸿雁进到不同的地方比喻人们处于不同的环境，从而

指出其吉凶的结果，这是个很典型的例子。《周易》中，比喻手法，不在少数。作者运用简单的语言，描画具体事物的形象，确切地显示出比喻和人事的共同点，有些还代表着一种人事法则，体现出作者的智慧和技巧。《周易》为什么有这样一个特点呢？这一特点又有什么意义呢？第一，从诗歌的发展过程来看，《诗经》中的民歌惯用比兴的手法。其中虽不能肯定有在《周易》前或与之同时的诗篇；然而可以肯定民歌的运用比兴，是源远流长，并不始于周代。那末《周易》中的比喻是受到民歌的启示，当无问题，而且直接采用民歌的语句，都不无可能。以统治阶级的诗歌而论，《周颂·小毖》：

“予其惩而毖后患，莫予荍（捋）蜂，自求辛螫。肇允（似）

彼桃虫，拚（翻）飞维鸟，未堪家多难，予又集于蓼。”

这首诗，旧说是成王告庙求助的歌，比《周易》稍晚。诗中用了两个比喻，以打蜂子自找痛螫比喻无故招灾惹祸；以鸛鹑小鸟栖于蓼花之上比喻眇小人物处于危险的境地。形象生动，意味隽永，在《周颂》中是不可多得的诗篇。由《周易》和《小毖》一诗看来，西周初年，诗歌中比喻手法的运用，已达于初步成熟的阶段。第二，从散文的发展过程来看，殷代的《盘庚》三篇已经有了比喻，如“若火之燎于原，不可向迓，其犹可扑灭！”乃比喻臣民骚动，反对迁都，必须及时制止；“若网在纲，有条而不紊，”乃比喻臣民服从法纪，国家才能不乱；“若衣服田力穡，乃亦有秋，”乃比喻有迁移和建设新都的勤劳，才能过安裕的生活。又《国语·楚语上》引武丁书：“若金，用女作砺；若津水，用女作舟；若天旱，用女作霖雨；启乃心，沃朕心，若药不瞑眩，厥疾不瘳；若跣不视地，厥足用伤。……”这是殷王武丁对傅说讲的话，当出于古本《尚书·说命篇》，在《盘庚》后。他一连用五个比喻，把傅说比做磨刀的石、渡水的船、天旱的霖雨；把傅说的“规谏”比做治病的药、替人看路的眼睛。与《盘庚》的比喻同样的朴素而

单纯。《周易》的比喻就较为繁复而灵巧，形象性强。可以说《周易》的比喻手法又是在殷代散文的基础上，发展了一步。第三，从占筮的特殊需要来看，《周易》本是筮书，卦爻辞中采用比喻来象征吉凶，在结合人事上，有比较广泛的灵活性，筮人在算卦的时候，可以把问卦者的环境、遭遇、往事、前途与比喻联系起来，加以体会甚至附会，而作出吉凶的具体结论。比喻在算卦上有这样便利，所以作者多用这个手法。《周易》所以多有比喻，而且有类似象征的特色，是适应占筮需要而产生的。最值得注意的是比喻的手法是逐步提高的，《周易》的这一特点恰好说明西周初年在比喻手法上的初步成就，和由殷代到周初到《诗经》时代这种手法逐步提高的过程，也显示出民歌对于文人作品的一种影响。

（二）《周易》带有相当浓厚的诗歌色彩 它本来是一部散文作品，但其中却有不少短歌。尽管它们异常简短，少者只有两句，多者不过六句，但都是韵律和谐，节拍清晰，而且多是句法整齐，可以咏唱。其表现手法，拿《诗经》来比，或者是“直言其事”的“赋”；或者是“以彼喻此”的“比”；或者是“触景生情”的“兴”；此外还有的类似有人物故事的寓言。这是《周易》更重要的艺术特点之一。我在前面所引的卦爻辞，有的可以兼做这个特点的例子，现在再分别举例如下：

1. 采用赋的手法的短歌。

《中孚·六三》：“得敌，或鼓或罢（疲），或泣或歌。”

具体地指出了战胜敌人，捉得俘虏，还是有益有损的事实。（《周易》作者对战争的看法，从略）

《丰·上六》：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿。”

以精练整齐的语句，描画了贵族豪门遇到祸难，人去屋空的景象。

《睽·上九》：“睽孤见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾。”

生动地叙述了睽孤的故事，他在路上遇见了一个猪儿满背泥、一辆车子载着鬼。他先开弓要射，后又把弓放下，原来不是贼寇，而是亲戚。睽孤是什么人，就不可考了。以上三个短歌都和诗三百篇里“直言其事”的“赋”相同。

2. 采用比的手法的短歌。

《否·九五》：“其亡！其亡！繫（繫，坚固）于苞桑。”意在说明人们如果常常保持警惕，——“我要灭亡！我要灭亡！”那末，其人及其家国就不会灭亡，象根深蒂固、枝繁叶茂的桑树那样巩固。又如上文引过的《鼎·九四》及《井·九三》两条爻辞，也是采用比的手法的短歌，这里就不重述了。

3. 采用兴的手法的短歌。

《大过·九二》：“枯杨生稊，老夫得其女妻。”

《大过·九五》：“枯杨生华，老妇得其士夫。”

枯杨树，生幼芽。老头子娶个女娇娃。枯杨树，开花朵。老太婆嫁个少年哥。这两条是相当灵巧的起兴。它以鲜明的形象，铿锵的韵调，写出老人寻得青年配偶，呈着枯木逢春的生气。然而《周易》把它们写在《大过》卦里，还是认为这是不合理的。

《明夷·初九》：“明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。”

以明夷鸟垂翅而飞兴君子饿着肚皮走路，表达了行役人的艰苦。

《中孚·九二》：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”

以老鹤小鹤互相鸣和兴老人少年共同干杯，表达了彼此同心的愉快情感。以上三个短诗其表现手法都是“触景生情”的“兴”，也含有比喻意味，剖示了客观事物与主观内心的联系。而后二首已具有小诗的规格了。

4. 类似寓言的短歌。

《睽·六三》：“见舆曳，其牛掣，其人天且劓。”

把它演成一个故事，——“一个人，赶着一辆牛车。他想要牛车向后退几步，当然只有握着缰绳，晃着鞭子，叫牛向后退，才行。可是他不这样做，竟用双手把车向后拉，而牛却向前挣。这个人，这样笨拙，这样蛮干，结果不免要闯祸，遇到刺头额、割鼻子的酷刑。”这个故事说明人们做事，如果违反客观形势，而且有大力者在掣肘，就必然招致灾殃。

《困·六三》：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。”把它演成一个故事，——“一个人走路，不小心，竟被石头绊了一跤，他去抓身旁的东西，以免跌倒，却抓住蒺藜，反倒把手刺伤了。这样粗心大意、胡胡涂涂的人儿，回到家里，连老婆都看不着了。”这个故事说明人们由于粗心大意而碰到困难，又投靠坏人，结果必吃大亏。

《井》：“往来井，井汔至（窒），亦未繙井，羸其瓶。”把它演成一个故事，——“一个村子有一眼井，村人来来往往地去汲水。可是井水干了，被泥土塞住了。村人不去掘井，反而把汲水的瓶子打碎了。”这个故事说明人们当生活必需的一种东西来源断绝的时候，不去开辟它的来源，反倒把取得这种东西的工具毁掉，当然只有坐以待毙了。以上三个短歌虽然简短，然而都有人物和故事情节，都有主题思想，都能说明一种道理，把它们看做小小的寓言，不算太过。而且描写得比较优美。

我是从表现手法方面，把《周易》中的短歌分成四种，略如上述。《周易》本是散文作品，为什么其中有较多的短歌呢？最主要的原因是受民歌的影响，甚至是直接取材于民歌，这无庸详谈。其次，《周易》是筮书，筮人需要背诵卦爻辞，以便能够脱口念出，给问卦者听；问卦者也要求把筮的结果记在心里。短歌是比较容易成诵、容易记住的。那末，《周易》所以带有相当浓厚的诗歌色彩，又是适应筮书的特殊需要而产生的。因为《周易》卦爻辞多有短歌，所以《左传》《国语》都称它为“繇”，繇便是借做

谣字。(先秦时代的卜书筮书，其“繇”辞多是诗歌体，此处从略。)

总起来看，《周易》中的短歌，多是语言简古而清秀；描写明朗而多形象；音节爽琅而和谐；比兴亲切而有味，取得一定的艺术成就。拿《周易》中的短歌与《诗经》民歌相比，概括说来，前者每首只有几句，而后者篇幅较长；前者内容单纯，而后者内容较为丰富；前者在说明事理，而后者在抒发情感；前者的赋比兴表现手法不及后者的意蕴深厚、运用灵巧；前者的语言不及后者的流畅圆润，而是更为质朴。这些差异，当然与《周易》的特殊撰写目的、性质和体例有关；但是由《周易》中的短歌到《诗经》民歌，也显示出由《周易》时代到《诗经》时代，诗歌的创作艺术逐步提高的过程。我们如果说《周易》中的短歌是《诗经》民歌的前驱，似乎也接近事实。还应该着重指出的一点，《周易》中类似寓言的短歌，《诗经》里没有，《诗经》只有一首寓言诗，即《邶风·鸛鸣》。《尚书·金縢》说它是周公所作，也许可信，写作时间总是在《周易》之后。二者也有所不同，《鸛鸣》是较长的把飞鸟加以人格化的抒情的寓言诗，而《周易》中的那些短歌都是很短的以人为主人的说理的类似寓言诗。这种诗歌，只是卜书、筮书中常有，其它书里，极为罕见。这样创作性的作品，已产生在西周初年，是不可忽视的。以散文而论，用寓言来说理，根据现存的文献，《尚书》、《左传》、《国语》、《论语》、《老子》、《墨子》等书中都没有，实开始于战国中期，《孟子》、《庄子》、《战国策》、《韩非子》、《吕氏春秋》就多有了。可以肯定寓言的表现手法有很远的源头，《周易》中有类似寓言的短歌，正好证实这个问题，这也是不可忽视的。不过，西周初年的《周易》，已经有了类似寓言的短歌，直到战国中期，散文中才开始出现大量寓言。这个现象，我还不能理解。最后一点，《周易》本是散文作品，其中竟包含不少短歌。散文夹杂韵文，也是以前所没有的、创造性的体例。这种体例，西周及东周的铜器铭文里有时出现；《周易》的《彖》、《象》、

《系辞》、《国语》、《老子》、《庄子》等书里更属多见。(不再举例)如果说这种体例导源于《周易》，是符合史实的。

(三)《周易》古经在语言方面的特点是词汇相当丰富；语句简短而洗练：描写事物，有些是生动有姿，形象性较强。关于这些，从前面所引的卦爻辞便可以看出。但为了说明问题，不妨再举几个例子，如描写人的悲哭，“出涕沱若，戚嗟若”；(《离·六五》)描写人的身受刑杖，“臀无肤，其行次且”，(《夬·九四》)描写家人的生活情态，“家人嗃嗃……妇子嘻嘻”；(《家人·九三》)描写人自己有美味而不吃，却羡慕别人吃东西，“舍尔灵龟，观我朵颐”；(《颐·初九》)描写野心很大的老虎，“虎视眈眈，其欲逐逐”；(《颐·六四》)描写马的形色，“赍如皤如，白翰如”；(《贲·六四》)描写骑马而行的状态，“屯如遭如，乘马班如”；(《屯·六二》)描写统治者把人关在牢狱，久不释放，“系用徽纆，置于丛棘，三岁不得”；(《坎·上六》)描写人在祭祀时，遇到大雷，而态度依然从容，“震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯。”(《震》)这些描写都是运用切当的词汇，铸成简短洗练的语句，绘出相当生动的具体事物的形象，而且多是带韵律的短歌。这一特点，不仅是殷代散文《盘庚》等所没有，而且是西周散文《大诰》、《康诰》等所不具，(它们另有特点)因此，可以说《周易》的语言在那个历史阶段，是代表着散文创作一种风格的较好成就。

根据以上的分析，可以作出这样简单的结论：《周易》是一部最古的有组织有系统的散文作品，它具有独特的不无积极意义的思想内容，并具有相当灵巧的表现手法和相当优美的语言风格，取得了初步的艺术成就；特别是它的比兴手法和诗歌色彩可以帮助我们说明上古散文与诗歌关于运用手法和语言的发展过程。它的文学价值及其在文学史上地位比西周时代的王朝诰记与铜器铭文都较高一些。讲文学史的人对它应予以适当的重视。

《周易》卦爻辞的文学象征意义

张 善 文

《周易》作为一部特殊的哲学著作，是通过“形象”来说明哲理的。这类“形象”，以两种方式体现：一是依赖于卦形符号的暗示，一是借助于卦爻辞文字的描述——这两种方式所展示的“《易》象”，¹融会贯通，相互依存，共同表达《周易》的内在意义。用今天文艺科学的专门术语来说，这就是《周易》的“象征。”

在《易》学研究中，“象”是个十分复杂的问题。本文从“象征”的角度对之剖析，旨在揭示其本来面目，以期这一复杂问题得到一种较科学的解释。当然，笔者的着眼点是《周易》卦爻辞“象征”的文学意义，因此，在阐述过程中，除了辨明“《易》象”与“象征”的内在联系之外，着重论证卦爻辞所创造的象征形象的艺术特点，并兼及这一艺术对先秦文学的一定程度的影响。通过探讨，将证明文学史上一个不可忽视的重要问题：《周易》卦爻辞是我国古代文学象征的滥觞。

一、“《易》象”的本质，在于摄取“形象”以尽“意”，这与“象征”的艺术功用互相吻合，显示着《周易》的基本表现特征。

《系辞传》说：“《易》者，象也”；《左传》昭公二年载：“晋侯

• 本文原载《古代文学理论研究》第八辑，上海古籍出版社一九八三年十月出版。

使韩宣子来聘，见《易象》与《鲁春秋》。”这是现存文献中最早视《周易》为“象”的例证。然而，究竟要如何理解“象”这一概念呢？历代《易》学家在此问题上煞费苦心，解说甚多。事实上，这在先秦时代并不费解，其义不外有二：（1）狭义的“象”，指八卦的卦象，即《系辞传》所谓“八卦以象告”（由于六十四卦因八卦而重，各爻均含于八卦之内，所以举八卦之象，已赅六十四卦卦象和三百八十四爻爻象）；（2）广义的“象”，兼指卦形和卦爻辞的象，即《周易》“经”文的全部内容，也就是《系辞传》说的“《易》者，象也”。总而言之，不论广义的“象”，还是狭义的“象”，都是通过一定的“形象”来说明《易》理。因此，《系辞传》又说“象也者，象此也”，一语道破了《易》象的基本内涵；所谓“象此”，确切地讲就是“立象以尽意”（《系辞传》）——这也就是“象征”艺术的运用。于是，我们可以说：“《易》象”是《周易》作者用来“象其物宜”、“以尽圣人之情”（《系辞传》）的各种象征性形象。

那么，何谓“象征”呢？《韦氏国际新辞典》对“象征”（Symbol）有这样的解释：

象征是用一种事物来代表或暗示另一种事物的，是通过某种联系、联想、约定俗成或者偶然性而非故意的相似而构成的；特别是以一种看得见的符号来表示看不见的事物，如一种思潮、一种品质；例如狮子是勇敢的象征，十字架为基督教的象征②。

综其大意，“象征”即是一种伴随着心理联想的形象性的暗示。这里主要指的是艺术上的象征，而专就文艺方面来说的，如我国新版《辞海》释为：

文艺创作中的一种表现手法，指通过某一种特定的具体形象以表现与之相似或相近的概念、思想和感情③。

上引两说只是一般的概括。德国哲学家黑格尔在《美学》中论及

“象征型艺术”时，④对“象征”的含义曾作过较具体的阐释：

象征一般是直接呈现于感性观照的一种现成的外在事物，对这种外在事物并不直接就它本身来看，而是就它所暗示的一种较广泛较普遍的意义来看。因此，我们在象征里应该分出两个因素，第一是意义，其次是这意义的表现。意义就是一种观念或对象，不管它的内容是什么；表现是一种感性存在或一种形象。⑤

黑格尔此说的可取之处在于，把“象征”剖析为“表现”和“意义”两个因素，并明确揭示出：象征所“表现”的外在效果是可感的“形象”；而这一“表现”的内在目的，却不停留于形象“本身”，乃在于“较广泛较普遍的意义”。这一思想，可以图解如下：

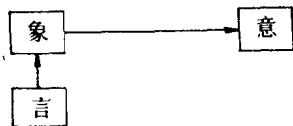


此图从黑格尔所谓象征的“表现”这一因素中分解出“形象”，在于揭明“表现是一种感性存在或一种形象”，而通过艺术手段所表现出的形象，其本旨在于暗示形象之外的象征意义——这就是“象征”艺术所内涵的基本特质。

早于黑格尔一千六百年，我国魏朝的王弼（226～249）针对《周易》的“象”，也作过某些类似黑格尔论“象征”的阐述：

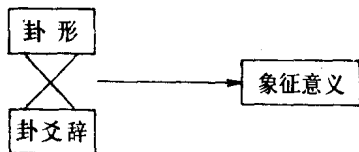
夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。……象生于意而存象焉，则所存者非象也；言生于象而存言焉，则所存者非其言也。然则，忘象者，乃得其意者也；忘言者，乃得其象者也。得意在忘象，得象在忘言。故言象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。是故触类可为其象，合意可为其征。（《周易略例·明象》）

这里论述了两个问题：(1)“象”与“意”的关系。王弼所谓“象”，指狭义的卦象（含八卦、六十四卦），他指出卦形的“象”是用来显示“意”（即象征性的哲理意义），并强调一旦领会其真“情”实“意”，就可以忘却八卦、六十四卦的“象”。这种“象以出意”说，与黑格尔所谓“对这种外在事物并不直接就它本身来讲，而是就它所暗示的一种较广泛较普遍的意义来看”有相合之处。(2)“言”与“象”的关系。王弼所谓“言”，即指卦爻辞，他认为卦爻辞是用来阐明卦象的，所以说“言者，明象者也”，而一旦人们对八卦、六十四卦的卦象得以畅晓，也就不妨忘却卦爻辞之“言”了。这一意思，也可以图解如下：



这就是王弼言以明象、象以出意的“意象”论。回溯上文，黑格尔把“意义”看作“象征”的指趋，与王弼把“意”视为《易》象的归宿，实有偶合的意味。当然，王弼的“意象”论与黑格尔的“象征”说又有一定的区别：其一，王弼是站在《易》学角度谈《周易》的象征性，而黑格尔是站在美学的角度泛论象征艺术；其二，王弼的“象”指卦象，是先于“言”而存在的符号性象征，①而黑格尔的“形象”则是因“表现”而产生的艺术形象；其三、王弼的“言”，指卦爻辞的语言表达，而黑格尔的“表现”则指各种艺术手段（不限于语言形式）。还必须指出，王弼的理论中残留着受老庄思想影响的明显痕迹（正如黑格尔的理论建立在唯心主义的“绝对理念”的基础上），如他的得“象”可以忘“言”，得“意”可以忘“象”的说法②，既与美学家、文艺家的重视形象本身有不同，并且对《易》象也未能作出圆满的科学阐释。事实上，《周易》以语言形式出现的卦爻辞所创造的形象，已经同卦形符号隐

含的形象交叉性地融会贯通，互为配合以明《易》理，即“言”与“象”的共同宗旨都在于暗示“意”。用图解可以示如：



这个图解，可以显示出《周易》象征的基本面目。诚然，《周易》的创作过程是先有卦形，然后才写出卦爻辞，而卦爻辞也有阐释卦形的功用；但从全书所构成的象征特色看，卦形和卦爻辞却是共同组合为广义的“《易》象”，互为依存而揭示《周易》的象征意义。总观此说，尽管王弼释象有不足之处，但他把“言”、“象”的最终落实点归结于“意”，毕竟是触及到《周易》象征的主要特征，尤其是“触类可为其象，合意可为其征”（着重号系引者加）二句，不仅切中《周易》象征意义的广泛性，而且无意中把“象”与“征”二字对举（当然王弼时代不可能有“象征”概念），可谓不期然而然地把《周易》理解为一部“象征”性的作品了。这是王弼“明象”的精到所在。

总上所叙，我们可以明确地说：《易传》时代视《易》为“象”，并释“象”为“象此”，已初步涉及《周易》的象征功用；到王弼的《明象》篇，则对《周易》的象征特点作了颇有新见的剖析。那么，今天认为《周易》以“象征”为基本表现特征，则不但不违情实，而且也契合于古义。

然而，以上只是从概念出发，在理论上对“《易》象”与“象征”艺术的吻合进行初步的辨析。要真正阐明《周易》的象征特点，尤其是说明卦爻辞的文学象征意义，则必须联系具体的卦爻辞作进一步的探讨。

二、在卦形基础上写成的卦爻辞，摄取了各种象征物，创造了初具典型性的象征形象，并伴随着富有哲理色彩的暗示性，使其象征意义鲜明化、深刻化、含蓄化。

《周易》的创作，一开始就原于象征。象征的最初形式是阴阳符号（阴为--，阳为一）；然后阴阳三迭，出现八卦的象征；八卦两两相重，又出现六十四卦的象征。可以说，六十四卦卦形是以阴阳符号为内核，以八卦符号为表体的结构严密的符号象征体系。这种符号象征，当然与“文学”没有直接关联——到了卦爻辞的出现，《周易》的“象征”终于和“文学”搭上了钩。

卦爻辞，是在卦形符号的基础上撰写成文。它的出现，意味着《周易》已经不是单纯符号形式的象征。对六十四卦而言，卦爻辞的作用是阐释卦形和爻形的内在哲理；就卦爻辞本身而论，它们又大都以初具形象性的文辞体现着独自的象征性。所谓“辞也者，象之华”，（宋吴沆《易璇玑》）也正无意中谈及卦爻辞是富有文彩的象征性的语言形式。

探讨卦爻辞的象征特色，当然要从其象征意义的具体表现：即象征物的取用、象征形象的创造、象征性语言的运用等方面入手。而一旦从这些角度考察卦爻辞的全部内容，就可以明显地揭示出卦爻辞象征艺术的三大特点：

第一，卦爻辞摄取了各种各样人所熟知的象征物，使幽隐的象征意义鲜明化。

在四百四十八则简约而古朴的卦爻辞中，作者可谓尽“仰观俯察”之能事，摄取了人们生活环境中习见熟闻的种种事物或现象作为象征的客体，把深藏在卦形背后的幽隐难显的象征意义表现得鲜明贴切。观其大要，这些纷纭繁多的象征物（现象）可分为十一类：一、人物，如王、公、夫、妇；二、人体，如耳、鼻、

股、趾；三、飞禽，如隼、鸿、鹤、雉；四、走兽，如虎、豹、马、鹿；五、水族，如龙、鱼、龟、鲋；六、植物，如杨、杞、葛、莽；七、器物，如车、舆、瓶、瓮；八、食物，如酒、肉、膏、饌；九、建筑物，如宫、庙、屋、庐；十、山川原野，如陵、陆、渊、谷；十一、气候现象，如履霜、日中、不明晦、密云不雨……等等。显然，卦爻辞所摄取的象征物是极为广泛的，可谓“近取诸身，远取诸物”，《系辞传》几乎囊括了当时的古人所能够耳闻目睹的一切物象。而《周易》作者之所以取用如此广泛而且人所熟知的象征物，其中一项重要的目的当然是力图使卦形所寓含的幽隐的象征意义得以鲜明地体现。事实上，这一目的基本上达到了。试举《井·九五》爻辞为例：《井》卦䷯，卦形是下巽上坎，巽为木，坎为水，朱熹《周易本义》说：“井者，穴地出水之处，以巽木入乎坎水之下而上出其水，故为井。”又说：“木上有水，津润上行，井之象也。”朱熹对于《井》卦形象的解释是很正确的。而第五爻是阳爻居上卦之中，意味着井水升至恰好的高度，象征施利于人的品质达到完美的境界，这是第五爻的象征意义，要是撇开上面这些分析，仅从卦形及该爻的爻形“—”来看，其象征意义则晦涩难晓了，朱熹解释此爻，只根据此爻的性质与位置得出“刚阳中正，功及于物”的理解，还是比较抽象的。若从这一爻爻辞的形象性描述来理解，则大不一样了——终于使幽隐的象征意义鲜明化了。它说：

井冽，寒泉食。

大意是：“一泓清冽的井水，犹如冷玉似的寒泉，可以尽情食用。”水，是人生不可缺少的一项物质条件；而清冽洁净的井水，尤为人们所喜欢饮用。通过这一平凡的象征形象，读者不难体味出本爻的象征意义：一个人只有品行纯洁，才能有益于他人；而举用人才，也只有以此为准，才能任人唯贤，造福于世。《周易正义》所谓“必须井洁而寒泉，然后乃食，以言刚正之主不纳非贤，必须

行洁才高而后乃用”，也正道出其中的象征意义。试想，倘若没有这则爻辞，或爻辞中不用人们熟悉可感的象征物，而是以抽象的语言析抽象的寓意，那么，这一爻隐而未显的象征意义就很难被人们所通晓了。这一现象，在《周易》卦爻辞中比比可见，如《大壮·九三》“羝羊、触藩、羸其角”，用公羊触篱笆却缠进其角这一形象，象征不量力而逞强的危害；《离·六五》“出涕沱若，戚嗟若”，用悲苦哀泣者获得众人帮助的现象，⁸表示人与人的关系互为依赖的道理……等等，都可证实卦爻辞广泛地取用人所熟知的象征物（现象）的显著功效：使幽隐的象征意义鲜明化。

第二，卦爻辞创造了生动而初具典型性的象征形象，使鲜明的象征意义深刻化。

卦爻辞所创造的象征形象，有不少已经初具典型性。比如《中孚》卦䷼，卦形是兑下巽上，取和风吹拂泽面之象，象征“下说（悦）以应上，上巽以顺下”，（朱熹《周易本义》）上下相孚而内心真诚的美德。卦中各爻的爻辞描绘了各不相同的形象，分别象征着对待“真诚”的不同态度，以显示人类品质的差异。第二爻（九二）说：

鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与子靡之。

意思是：“鹤鸟在山阴里鸣唱，小鹤子声声应和；我有一壶好酒，让我们共享欢乐。”这是一首赞美真诚友情的颂歌。“九二”以阳居《中孚》内卦的中爻，所以象征着“履不失中”、“立诚笃至”、“不私权利，唯德是与”（王弼《周易注》）的品质。这里，爻辞创造了一个待人满腔热忱、对方也报之以真诚友谊的具有一定典型因素的人物形象。而第三爻（六三）与之正相反衬：

得敌，或鼓，或罢；或泣，或歌。

“六三”之所以“得敌”，有两个原因：其一，居位不当（阴居阳位），主观上不能以诚待人；其二，它的趋承对象是“六四”，两爻皆为阴，同性相敌（用《周易尚氏学》说）。这样，既没有“中心真诚”

的素质，又与人为敌，他人也与己为敌，则当然要“得敌”了。这几句大意是：“（他）前方受敌，有利时擂鼓出击；不利时引退掩蔽；遭受挫折，不免哀泣一番；克敌制胜，权且欢歌一场。”显然，爻辞对特定环境中人物的境遇，进行了较为具体的刻画，写了他面临的敌情，写了出战与撤退，还写了因不同战果或哀伤、或欢畅的心情。爻辞所展示的一个不存“诚信”、以致树敌于人物形象，也同样体现着初步的典型性。再看第六爻（上九）：

翰音，登于天。

“翰音”，指飞鸟的鸣声遥远而虚幻。爻辞的大意是：“飞鸟鸣声，远扬高天之上。”“上九”阳居阴位，处于上卦之巅，象征一个高唱真诚而内心虚伪的伪君子：他“无纯诚之心、笃实之道，徒务其虚声外饰，以矫伪为尚，如鸟之飞登于天，徒闻其虚声而已。”（宋倪天隐《周易口义》述其师胡瑗语）可见，爻辞虽仅淡淡几笔，但它所刻画象征性形象却给人以颇深的印象。那么，从《中孚》卦这三则爻辞，可以看到，作者围绕对待“真诚”的态度问题，塑造了三种初具典型意义的象征性形象：或是真正诚挚的笃情者；或是缺少诚信的树敌者；或是高唱“真诚”的伪君子。于是，这三爻所寓含的象征意义就不仅鲜明，而且深刻感人。

此外，即使有的卦中六爻都取用同一种象征物，也一一有其典型的因素。如《乾》卦的六条爻辞，都是用“龙”的形象来象征奋发向上的进取精神。同样是“龙”，在各条爻辞中却各有不同的个性、气质，决不雷同混淆——第一爻是“潜龙”，隐伏水底，待时而动；第二爻是“见龙在田”，在原野上初露头角，跃跃欲试；第三爻是“终日乾乾”的君子，亦即不断努力振作的“龙”，正在排除困难，向前进发；第四爻是“或跃在渊”的“龙”，进退有方，处于成功的边缘；第五爻是“飞龙在天”，已经大功告成，前景辉煌；第六爻是“亢龙”，飞腾到穷高极上的境地，冒进取咎，悔之莫及。显然，这六条爻辞分别塑造了六种不同环境中各具特性的“龙”的

形象，使爻辞的象征意义显著地深化。因此，读者阅至“潜龙”一爻，遁世无闷、修身蓄德的感受便油然而生；而读至“亢龙”一爻，戒骄勿躁、谨防冒进的体会亦随之萌发。甚至后代的读者从“潜龙”还可以联想到晋朝陶渊明洁身归隐、“不为五斗米折腰”的正面形象；因“亢龙”又往往会记取秦始皇嬴政焚书坑儒、穷奢极欲的反面教训。尽管前人的这类感受不免遗留着封建士大夫思想的痕迹，但不能不说：这是卦爻辞的象征意义因象征形象的典型程度而深刻化的具体体现。

当然，所谓“初具典型性”的象征形象，由于时代所局限，与后来发展了的文学作品中的高度典型化的形象是无法比拟的。但是，无论卦爻辞形象的典型程度如何“低”、“浅”，这一形象必须有一定的概括性、反映一定的本质，才能使其象征意义给人以较为普遍的深刻启示——上面的例子，从《中孚·九二》邀人共饮“好爵”的形象，六三“得敌”的形象，上六“翰音登于天”的形象，到《乾》卦六条“龙”的形象，都足以证明这一问题。

第三、卦爻辞富有哲理色彩的暗示性，使其深刻的象征意义含蓄化。

“象征在本质上是双关的或模棱两可的”。（黑格尔《美学》第二卷12页）这一象征本质在《周易》卦爻辞中的反映，是富有哲理色彩的暗示性。因为《周易》的最初功用是占筮，其卦爻辞的创作目的在于供人推测吉凶祸福。而为了使这种推测有较宽绰的回旋、斟酌的余地，卦爻辞往往建立在寓有哲理性的暗示的基础上，这就造成其象征意义的含蓄性。这样，许多卦爻辞纵然已创造出生动可感的象征形象，使象征意义鲜明而深刻，但它们同时又是含蓄的，或者说是“双关的或模棱两可的”，朱熹曾经引赵子钦的《易说》云：“《易》难看，不比他书。《易》说一个物，非真是一个物，如说龙非真龙”（《朱子语类·读易》），此中便涉及到卦爻辞的暗示性的特点。所谓“说龙非真龙”，正因为“龙”是

用作暗示的象征物。昔人读《乾》卦，或以为诸爻均言“龙”，独《九三》言“君子”，颇为疑惑，这正是拘泥于“真龙”而没有认识到象征的本质。应该说，《乾》卦的“龙”即是“君子”，“君子”亦无异于“龙”；而就其寓意言，二者事实上又内在地溶合为一体，象征着一种纯正不阿的气质、奋发向上的精神、刚强不息的力量，这气质、精神、力量还同时依存于不断变化发展的各种境环中，其六条爻辞便分别暗示着《乾》卦变化发展的复杂过程。显然，卦爻辞的这种暗示性，使其内寓的哲理颇为丰富，使象征意义耐人寻味、启人深思。比如《坤·初六》爻辞“履霜，坚冰至”，《履》卦卦辞“履虎尾，不咥人”，其含蓄的象征意义就绝不止停留于“踏上薄霜，冰天雪地就要来临”，或者“踩在虎尾上，老虎不咬人”这种文辞的表象，而在于言之不尽的“象外之意”。因此，伴随着富有哲理色彩的暗示性，《周易》的卦爻辞往往使不同的读者在不同的情况下产生或此或彼，并非绝对一律但又切合其象征本旨的理解。兹举《否·九五》爻辞为例作一简析：

其亡，其亡；系于苞桑。

一个人内心在呼唤着：将要灭亡呵，将要灭亡呵，他就安全得象紧紧缠结于众根的桑树一样牢靠——这是本则爻辞的大意。《否》卦的“九五”，以阳刚居上卦之正，置身于天下否弊之时，只有“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”，才能“身安而国家可保”。（《系辞传》）因而爻辞发出“其亡，其亡”的诫语。其言辞十分简约，其意义的含蓄量却颇为丰富。人们可以从健身防疾方面理解它，也可以从治国理乱方面理解它，还可以视为历史上某一人物或时代的象征。《潜夫论·思贤篇》说：“《老子》曰‘夫唯病病，是以不病’，《易》称‘其亡、其亡，系于苞桑。’是故养寿之士，先病服药；养世之君，先乱任贤。是以身常安而国永永也。”这就是既从养身，又从治国来领会《否·九五》的寓意。而《三国志·魏志·武文世王公传》裴松之注引一篇曹同的上书，更直接把《否

·九五》视为西周王朝盛德的象征，其中说“先王知独治之不能久也，故与人共治之；知独守之不能固也，故与人共守之。……《易》曰‘其亡，其亡，系于苞桑’，周德其可谓当之矣。”可见，这一爻辞的含蓄意义足以供人反复玩味，勾起各种深思、联想，从中汲取不同的借鉴，但其基本的象征意旨却不离《系辞传》所谓“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”。其所以造成这一效果，卦爻辞富有哲理色彩的暗示性显然起着重要作用。所以朱熹说道：“盖《易》不比《诗》、《书》，它是说尽天下后世无穷无尽底事理，只一两字便是一个道理。又人须是经历天下许多事变，读《易》方知各有一理，精密端正。”（《朱子语类·易纲领》）这一特点，《系辞传》也有过明确的阐述：“夫《易》广矣，大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”“其称名也小，其取类也大；其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”所谓“其旨远”，即《周易》的哲理意味深远；“其辞文”，即卦爻辞富有文彩；“其言曲而中，其事肆而隐”，正是说卦爻辞的暗示性导致其象征意义的含蓄化。

如上所叙，我们已经看到：由于卦爻辞摄取了各种人所熟知的象征物，创造了生动而初具典型性的象征形象，兼之卦爻辞富有哲理色彩的暗示性，使其象征意义鲜明化、深刻化、含蓄化——这就是卦爻辞象征艺术的三大特点。如果说出现于卦爻辞之前的阴阳爻、八卦符号就显示着符号性的象征，那么，《周易》六十四卦创定之际所产生的卦爻辞，由于创造了许多鲜明、可感、初具典型意义的象征形象，终于进入了古代为时颇早的文学象征的轨道了。因此，我们不能不说：以象征为本而颇具文彩的《周易》卦爻辞，无愧为我国古代文学象征的滥觞。

三、卦爻辞的象征艺术，对先秦文学作品中出现的一些重要的象征手法，产生了直接或间接的影响。

先秦文学作品中，《诗经》的“比”、“兴”手法，许多哲理散文、历史散文以寓言阐理抒论的表现方式，《离骚》广泛引类取譬的艺术特色，在我国文学史上占有突出的地位。而就这些艺术手法的本质而论，无不属于象征艺术的范畴。那么，这些曾经广泛施用于先秦文坛的表现手法，与《周易》卦爻辞的象征艺术有否联系呢？答曰：不但有不容置疑的联带关系，而且这些手法（尤其是《诗经》的比兴）都不同程度地受到卦爻辞象征艺术或直接、或间接的影响。

这里，先就卦爻辞的“象征”同《诗经》的“比”、“兴”作一比较分析，说明二者间的因沿与影响关系。诚然，作为艺术手法，“比”和“兴”有一定的联系，有时还兼含于一篇作品中，这里为了分析方便，区别而言之。

（一）卦爻辞的“象征”与《诗经》的“比”。

宋陈骙《文则》说：“《易》之有象，以尽其意；《诗》之有比，以达其情。文之作也，可无喻乎？”他把“《易》象”与《诗经》的“比”对举，虽未详论二者的关系，却给人一种启发。象征艺术，本来就含有浓厚的比喻因素，《周易》的象征也不例外：它是借“象”以喻“理”，就“象”和“理”的关系来看，正体现着显著的比喻性。因此，卦爻辞创造的所有的象征形象，也可以说都是通过特殊的“比喻”来显示一定的哲理意义。试举《鼎·九四》爻辞为证：

鼎折足，覆公餗，其形渥。

这三句所描述的内容是：“一只大鼎折断足，王公的食品全倾覆，沾

得一身上下湿漉漉。”⁹乍看起来，辞中写的无非是鼎足折断、食品倾覆这一现象，然而，爻辞的本意并不在于写“鼎”，而是通过“鼎折足”来比喻力不胜任又逞强而为的人，最终不但不能成功，反而要把事情弄糟，其中的比喻性是很明显的。再看《诗经·魏风·硕鼠》：

硕鼠，硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去女，适彼乐土。乐土，乐土，爰得我所。

此诗也决不是简单地写“硕鼠”，而是用硕鼠贪婪无厌的丑恶形象，来比喻靠剥削为生的贵族，表现下层人民的愤怒与反抗精神。这种比喻手法与卦爻辞象征的“比喻”性，无疑是一脉相承的。但两者又不能等而视之，其主要区别是：卦爻辞象征的“比喻”性，类似于广义的“隐喻”性质，即所喻指的对象在文辞中一般不出现，其内涵的意义也比《诗经》更复杂、含蓄；而《诗经》的“比”大部分是明喻，如《螽斯》“螽斯羽，诜诜兮；宜尔子孙，振振兮”，即用螽斯群集，比喻子孙众多，所比喻的对象在诗中很明确地点出来了。当然，《诗经》中也有少量隐喻诗，如《相鼠》、《鸛鸣》、《硕鼠》等，但它们所比喻的对象显然比卦爻辞所象征的内容明晰得多。¹⁰不过，《周易》卦爻辞的象征艺术与《诗经》“比”的手法某些重要的一致之处却是无法否定的，此中自然存在着后者受前者一定程度影响的因素。

（二）卦爻辞的“象征”与《诗经》的“兴”

清章学诚《文史通义·易教下》说：“《易》之象也，《诗》之兴也，变化而不可方物矣。”他把“《易》象”视同《诗经》的“兴”，有一定的见地。如上所叙，《周易》的取象，是拟取人所熟知的各种物象来象征其哲理意义；而《诗经》的“兴”是“先言他物，以引起所咏之词”，那么，在借助外物以创造形象、寓托内情这一基本方式上，二者是颇为相似的——这就是章氏把“象”和“兴”进行类比的主要依据。为了进一步辨清二者的内在联系，还需要一

番具体分析。这里先举《周易·旅·上九》爻辞为例：

鸟焚其巢，旅人先笑，后号咷。

意思是：“飞鸟在高枝上筑起了巢，却被野火焚烧；旅居在外者开初得意欢笑，后来却悲哭号咷。”本爻以阳居《旅》之上，言外出旅居者所处地位过高，不免为人嫉害，招惹祸殃。文辞摄取了两种物象：一是“鸟焚其巢”，二是“旅人先笑，后号咷”，两象组合在一起，创造出一幅生动的画面，说明旅居尊位、“众之所嫉”（王弼《周易注》）的象征意义。而从爻辞所描述的一对形象看，却不期然而然地造成了犹如后来《诗经》“兴”的艺术效果：“鸟焚其巢”，正似于“先言他物”；“旅人先笑，后号咷”，有类于“引起”的“所咏之词”。如《诗经·周南·关雎》：

关关雎鸠，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑。

不难看出，这节被毛公、朱熹们称为“兴”体的诗章，与上引《旅·上九》爻辞在表现形式上是何等相近！而《周易》中为数颇多的卦爻辞，都是这样由两种（或两种以上的）物象组合而成：其居前的物象多离人事较远，居后的物象多切近人事，如《大过·九二》“枯物生稊，老夫得其女妻”、《小畜·九三》“舆说辐，夫妻反目”，等等，其前后物象的构成，酷似《诗经》“兴”体篇章的“兴言”与“正言”。

另一种情形，《周易》大多数卦爻辞的基本结构是含有“拟象辞”和“占验辞”两部分，其中有不少是“拟象辞”在前，“占验辞”居后。如《乾·九二》“见龙在田，利见大人”、《坤·六五》“黄裳，元吉”——例中的“拟象辞”“见龙在田”、“黄裳”均拟取外界物象为象征，而“占验辞”“利见大人”、“元吉”均为配合人事作出占断。这种情形，也十分类似《诗经》的“兴”——具体地说，“见龙在田”、“黄裳”可视为“先言他物”；“利见大人”、“元吉”却近似“所咏之词”。当然，《周易》卦爻辞掺杂着大量的“占验辞”，是它运用象征艺术在于为占筮服务这一套本宗旨所决定

的，而此中造成的某些契合于后来《诗经》“兴”的艺术效果，则是《周易》作者不曾料想到的。

以上两种情况，只是考察卦爻辞的文句构成与《诗经》“兴”体诗章的外在形式的某些一致之处。但这还不是问题的本质，倘从《周易》整个象征特点看，由于从卦形到卦爻辞都是拟取物象以说明“象”外之“意”，那么，无论六十四卦符合所蕴含的象征形象如何幽隐，也无论四百四十八则卦爻辞以怎样的形式写成，都类似于隐去“所咏之词”的特殊的“兴”了。这一问题，西方的汉学家也曾注意过，《美国东方学会杂志》七十九卷（一九五九年第四期）载赫尔穆特·威廉（Hellmut william）一文曾指出：“……《乾》卦的象征性动物龙，是此卦六爻的主体物，它出现于六种不同的发展过程中。用中国诗学的术语说，它的每次出现都是一种‘兴’。”¹¹这种说法正是对章学诚“《易》之象也，《诗》之兴也”的具体说明。那么，从这一角度看，上文所述卦爻辞与《诗经》“兴”体诗构成形式的某些契合，自然是外在的或局部的；而《周易》的“象征”与“兴”这一艺术手法的内在联系却在于：两者都寓意于“他物”，如唐皎然所谓“假象见意”、造成“两重意以上”的“文外之旨”¹²因此，可以说，《周易》的象征艺术包含着“兴”的因素，《诗经》“兴”的手法从属于“象征”的范畴。当然，《诗经》中广泛运用比兴手法的艺术渊源，是十分远古的，但与之时代相交接的《周易》卦爻辞的象征艺术，无疑是对其发生着某些较直接、较深刻的影响。

综上所述，《诗经》“比”、“兴”与《周易》卦爻辞“象征”的大致联系已经基本阐明。但还必须指出：《周易》的象征属于一种艺术类型，而《诗经》的“比”、“兴”却是艺术手法。站在艺术发展史的角度看，从早期独立类型的“象征”，到后来广为施用的“象征手法”，显然是一种进步。那么，就《周易》卦爻辞和《诗经》而言，《诗经》“比”、“兴”手法广泛而成功的运用，自然也是

对卦爻辞“象征”的一种不可低估的发展。

卦爻辞象征艺术对先秦文学的影响，还远不止于《诗经》。章氏《文史通义·易教下》又有一节精譬的评析：

《易》象虽包六艺，与《诗》之比兴尤为表里。夫《诗》之流别，盛于战国人文，所谓长于讽喻，不学《诗》则无以言也。然战国之文深于比兴，即深于取象者也。庄列之寓言也，则触蛮可以立国，蕉鹿可以听讼；《离骚》之抒愤也，则帝阍可上九天，鬼情可察九地；他若纵横驰说之士，飞箝捭阖之流，徙蛇引虎之营谋，桃梗土偶之问答，愈出愈奇，不可思议。……此《易》教之所以范天下也。

这段论述，几乎涉及整个战国文学的重要领域——从《庄子》、《列子》广泛运用寓言阐理的特色，屈原作品高度发挥的“兴寄”手法，到《战国策》描绘策士说客托物讽喻的奇妙文辞，都显示着受《周易》象征艺术影响的痕迹。尤其是战国时期寓言的盛言，可谓遍及众多的文学作品，章氏所举，只是其中一个侧面，倘稍加浏览当时的文章，可以随手拈出更多的例子——如《孟子》的“揠苗助长”、“奕秋诲奕”；《庄子》的“庖丁解牛”；“丑女效顰”；《尹文子》的“黄公好谦”、“周人怀璞”；《荀子》的“蒙鸠为巢”、“欹器满覆”；《韩非子》的“滥竽充数”、“郑人买履”；《吕氏春秋》的“穿井得人”、“刻舟求剑”；《列子》的“杞人忧天”、“歧路亡羊”；《战国策》的“南辕北辙”、“鹬蚌相争”，都是十分精彩而富有象征意义的寓言作品。而这类作品的盛行，若要考究其艺术上的先声，则从以象征为本的《周易》卦爻辞中不难寻见其踪迹。比如上文所举“鼎折足”、“鸟焚其巢”之类的爻辞，都可以视为古朴而隽永的小寓言。简言之，《周易》卦爻辞取“象”以寓“意”的象征艺术，对战国文章（包括历史散文、诸子散文、楚辞等）产生了一定的间接性影响，允为客观的事实，章学诚说“此《易》教之所以范天下也”亦颇含此意。

通过以上诸方面的探讨，我们已经证实：（1）包括卦形、卦爻辞在内的《周易》是一部以象征为基本特征的作品；（2）《周易》的卦爻辞创造了许多有一定文学意义的象征形象；（3）卦爻辞的象征艺术对先秦文学中常用的一些象征手法产生了一定程度的影响——这三点，又共同披露着一个不可忽视的事实：《周易》卦爻辞是我国古代文学象征的滥觞。而这些产生于三千多年前的简朴文辞，所体现的早期的文学象征意义，对于我国古代文学研究的价值，显然是不应该忽视的。

-
- 1 《易》学研究中，象、数、理是三个重要问题。从象征的角度看，“象”即象征形象，“理”即象征意义，而“数”则介于二者之间。《左传》僖公十五年韩简云“物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数”，可知数因象而生；数又配合象以明理，可知数与理相关。因此，言及象和理，数则赅于其中。本文主要就《易》象抒论，自然要涉及“理”；而对于《易》数，论述过程凡须参用的均融汇于文中，不专论及。
 - 2 《webster's Third New International Dictionary》，一九六一年版，2316页“Symbol”条第二义项。
 - 3 《辞海》一九七九年版，461页。
 - 4 黑格尔关于艺术发展史的观点存在唯心主义的局限，他论及“象征型艺术”时甚至流露着轻视东方艺术的偏见（详朱光潜撰《西方美学史》），但他把象征视为“起源”时期的艺术，却符合人类艺术思维发展的历史规律。
 - 5 朱光潜译黑格尔《美学》第二卷10页，商务印书馆一九七九年版。本文所引《美学》均据此版。
 - 6 从美学意义看，一切象征形象都具有符号性质，故均可视为外在的“符号”。但本文所论《周易》的符号象征，是特指卦形符号。
 - 7 王弼所谓“得意忘象”、“得象忘言”，本于《庄子·外物》：“荃者

所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言”。《庄子》此语，又与其《寓言》篇所谓“寓言十九，借外论之”这种含有“象征”意味的创作动机一脉相承。王弼《明象》，正是在继承《庄子》这一观点的基础上，对《易》象作进一步阐发。所以，其说既有合理的一面（象征），又有背离《周易》本旨的一面（虚无）。

8《离·六五》的《象传》说“六五之吉，离（丽）王公也”；王弼注这则爻辞说“被众所助”。可知“六五”虽有悲泣，却是众人所助的尊者，所以爻辞称吉。

9王弼《周易注》说：“渥，沾濡之貌也。既覆公餗，体为渥沾；知小谋大，不堪其任；受其至辱，灾及其身。故曰‘其形渥，凶’也。”

10《管锥编》论《周易正义》云：“是故《易》之象，义理寄宿之遽庐也，乐饵以止过客之旅亭也；《诗》之喻，文情归宿之菟裘也，哭斯歌斯、聚骨肉之家室也。倘视《易》之象如《诗》之喻，未尝不可撝我春华，拾其芳草。……苟反其道，以《诗》之喻视同《易》之象，等不离者于不即，于是持‘诗无达诂’之论，作‘求女思贤’之笈；忘言觅词外之意，超象揣形上之旨；丧所怀来，而亦无所得返。”（《管锥编》第一册第14页）这段论述，正是说明《周易》的“象”与《诗经》的“喻”既有相似的一面，又有相区别的一面，颇为精到。

11赫尔穆特·威廉（Hellmut William）著《左传国语中的易经占筮辞》（“I ching Oracles in the Tso-chuan and the Kuo-yu”）载（《Journal of the American Oriental Society》，Volume 79，Number 4，October-November，1959）。

12唐皎然《诗式》说“取象曰比，取义曰兴，兴即象下之义。”“两重意以上，皆文外之旨。若遇高手如康乐公，览而察之，但见情性，不睹文字，盖诗道之极也。”

《易传》的文学思想及其影响

郭 维 森

春秋战国时期是我国文学理论的萌芽时期，群经诸子中，片断地提出了许多文学见解，反映了一定的文学思想，这种种文学见解作为后世文学批评理论的滥觞，发生过极大的影响，值得我们重视。

《周易》本来是一部卜筮用书，宗教迷信和数学智慧的运用，赋予了这部书以某种神秘的性质。《周易》的“经”部成立于周初，“传”，即所谓“十翼”——彖传上下、象传上下、系辞传上下、文言、序卦、说卦、杂卦等十篇，基本上是战国时期完成的。用作卜筮的六十四卦及卦、爻辞，经过《易传》的解释，便成了能够包罗万象和说明一切的东西。这样《周易》又成了一部哲学著作。到了汉代，《周易》取得儒家经典的地位，其哲学思想发生了广泛深远的影响。

《易传》的哲学思想包含了某些文学观念，或者为某种文学观念提供了解释的依据。以前出版的文学批评史注意到这一点，曾有所论述。如罗根泽先生的《中国文学批评史》有“《易传》对于文学的点点滴滴”一节，刘大杰先生的《中国文学批评史》有“《易传》所表现的文学观”一节。合观二书，《易传》中的文学观念都已概略地提到。但是，随着对《易传》哲学价值的认识的提高，其文学思想还有进一步详加阐述的必要，尤其是《易传》文学思想

* 本文原载《南京大学学报》（哲学社会科学版）一九八二年第二期。

对于后世的影响，更需要认真地探讨。本文打算在前人研究的基础上作一些补充阐释。

《易传》文学思想中十分重要的一项是“象”这一观念。《系辞》说：“是故易者，象也 象也者，像也”，便以事物的形象解释易。《系辞》认为八卦便是对自然的模仿：“（包羲氏）仰则观象于天，俯则观法於地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”“圣人以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”。《易传》要将整部《周易》解释成为能说明一切的著作，于是便将基本的八种卦体和阴阳二爻的种种变化，“引而伸之，触类而长之”（《系辞》），用来比附万事万物，表现万事万物的性质和关系。它要将一切抽象的观念都包含在代表着具体事物的卦象之中，并且要借助物象来加以说明。这就是“八卦以象告，爻象以情言”（《同上》）的含义。《易传》将“易”解释为对客观事物的模拟，是建立在朴素唯物主义观点之上的，《序卦》说：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”这显然是道家的自然天道观。唯其充塞于天地之间的只有万物，那至神至妙的“易”便只能是对万物的模仿，同时，它也只能通过万物来表现。《易传》中象的观念的形成、阐释和提倡，推动了从具体事物出发的思维方式，因此易象便与文学形象具有某些共同之处。章学诚《文史通义·易教下》说：“易象通于《诗》之比兴”，正说明了这一点。他又认为易象包容了“六艺”，“六艺”中一些比喻及象徵的描写都属于“象”。他还说：“有天地自然之象，有人心营构之象……心之营构，则情之变易为之也；情之变易，感于人世之接构而乘于阴阳倚伏为之也。是则人心营构之象，亦出天地自然之象也”其所谓“人心营构之象”，即指通过想象、创造构成的形象，这种形象甚至奇幻到不可思议的程度，然而它毕竟出自天地自然

之象，并且其吉凶是非也“宜察天地自然之象而衷之以理”。他用比兴解释易象，又特别强调了创造的形象与自然之象的关系，为易传的“象”及其对文学的关系作了很好的说明。此外，陈骙《文则·丙一》条也说到：“易”之有象，以尽其意；《诗》之有比，以达其情。文之作也，可无喻乎？”着重指明形象的比喻作用，肯定了易象传情达意的功能。

《易传》文学思想中另一个重要的观念是“变”。《系辞》说：“生生之谓易”，《正义》的解释是：“生生，不绝之辞，阴阳变转，后生次于前生，是万物恒生，谓之易也”。《系辞》还说：“易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。这都是朴素的辩证观点，非常精彩。强调“变”，“上下无常”甚至突破了“天尊地卑，乾坤定矣”（同上）的框框。当然，也同时显示了书中这种观点的不彻底和不一致诸性质。《系辞》还具体地描写了种种变化，说：“是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也，屈信（伸）相感而利生焉”。这主要讲的自然界的变化，可是“爻者，言乎变者也”，“八卦以象告，爻象以情言”（同上）每一爻都反映着客观事物的变化，而卦爻辞则是带有主观感情的对种种变化的描述。在这个前提之下，自然界的变化与爻辞就发生了密切的关系。《易传》的变的观点为文学形象的复杂性、生动性提供了解释的基础。《易传》关于变化还说过：“易穷则变，变则通，通则久”（《系辞》），则为文学随着时代的发展而发展变化提供了哲学的说明。

《易传》对于“文”之一词也提出过重要的解释。《系辞》说：“物相杂故曰文”，《序卦》解释“贲卦”说：“贲者，饰也”，《释文》“贲卦”下引傅氏云：“贲，古斑字，文章貌”，又引郑云：“变也，文饰之貌”。由此可知《易传》所谓之“文”即指文饰、色彩。交错才

能成文，单一的线条，单一的颜色是不能构成“文”的。《国语·郑语》记史伯对郑桓公说：“声一无听，色一无文，味一无果，物一不讲”；《春秋左昭二十年传》记晏婴对齐景公说：“若以水济水，谁能食之；若琴瑟之专壹，谁能听之，同之不可也。”讲的也是这个道理。当然《易传》所谓的“文”是无所不包的，其中有天文、人文之分，《贲卦·彖辞》云：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”日月星辰，山川动植都体现了自然界的文，人文则主要指一切礼乐制度，如《革卦·象传》所说：“大人虎变，其文炳也，君子豹变，其文蔚也，小人革面，顺以从君也”，按闻一多先生的解释，这都指车饰制度，“‘虎变’‘豹变’即虎鞞豹鞞也”，“面读为鞞……革鞞即车之以革为覆者。”（见闻著《周易义证类纂》）从车饰的不同分别出等级，是封建礼仪制度所要强调的。《易传》将“文”看作礼仪制度的体现，很符合儒家关于“文”的观念。《论语·颜渊》：“棘子成曰：‘君子质而已矣，何以文为？’子贡曰：‘惜乎，夫子之说君子也！驷不及舌。文犹质也，质犹文也。虎豹之鞞犹犬羊之鞞。’”子贡认为质与文同等重要，如果将有文彩的毛去掉，那么虎豹的皮也就等于犬羊的皮了。这里讲的主要也是区别贵贱等级的礼文，不过也体现了儒家对文与质的一般看法。《易传》所称人文主要指礼文，但是其所谓“物相杂，故曰文”，却有着广泛的含义。《易传》本来认为人世间的一切文饰，文彩都是受到自然界的启发才出现的，因此这一句话是概括了一切的文，是客观的规律。关于这一点，刘熙载在《艺概·文概》中作了恰当的发挥，他说：“《易·系传》：‘物相杂故曰文’。《国语》：‘物一无文。’徐锴《说文通论》：‘强弱相成，刚柔相形，故于文人又为文。’《朱子语录》：‘两物相对待故有文，若相离去便不成文矣。’为文者，盍思文之所由生乎？”他引述徐锴、朱熹关于“文”的解释，都是认为事物有矛盾、对立，交互发生各种关系，这才成为文，他认为这种异常广泛的对于“文”的解释，对于文学也是适用的，所

以从事写作的人应该深长思之。

《易传》对“辞”也作了阐述。它认为“辞”是传达思想感情的。《系辞》说：“爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞”。这里的“辞”指的是卦辞和爻辞，卦、爻辞表现了作《易》的“圣人”的思想感情。这里的“情”偏重于主观的感知；然而卦象又是能“以通神明之德，以类万物之情”的，所仿效的“万物之情”则是客观的存在。圣人之情是否符合客观的“万物之情”呢？《易传》作者没有回答，在他看来，圣人永远不会错，所以不必多作说明。春秋时代重视行人辞命，对修辞的作用有着充足的估计，如《春秋左襄二十五年传》载子产献捷于晋，回答晋人的质问，话说得周到漂亮，使得晋国只好听任郑国伐陈，在这段记载之后，左氏引仲尼曰：“志有之：言以足志，文以足言，不言，谁知其志？言之无文，行而不远。晋为伯，郑入陈，非文辞不为功，慎辞也！”当时人甚至认为“出言陈辞，身之得失，国之安危也”（《说苑·善说》引子贡曰）。这种重视言辞，充分估计其作用的观点，在《易传》中也随在可见。如说：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？”“君子”的言辞可传之久远，影响极大，是不可不慎的。《易传》讲到“辞”有好的作用，如“二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰”（《系辞》）、“同声相应，同气相求”（《乾·文言》）这都说明了言辞“可以群”的道理。言辞也可有坏的作用，如《系辞》所说：“乱之为生也，则言语以为阶。”易传还认为“辞”应该因宜适变：“是故卦有小大，辞有险易，辞也者，各指其所之”（《系辞》）。《正义》解释说：“谓爻卦之辞，各斥其爻卦之适也，若之适于善，则其辞善；若之适于恶，则其辞恶也”。《系辞》又说：“爻也者，效天下之动者也”，“鼓天下之动者存乎辞”，客观存在是变动不停的，仿效这种种变动，爻辞自然也有复杂的变化。因为“情见乎辞”，所以时代的变动和作者环境的变化影响

了作者的情，也必然给文辞打下烙印。《系辞》说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危！”《易传》没有十分肯定《易经》是周文王被囚羑里时所作，但它肯定“其辞危”，认为作者是有忧患的。因为“情见乎辞”，所以内心活动也必然在言辞中得到反映。《系辞》说：“将叛者其辞悖，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈”这和自称知言的孟子的话极其类似。《孟子·公孙丑上》：“我知言，我善养吾浩然之气……何谓知言？曰：诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷”不过，《系辞》将言辞表现品格这一点讲得更明确、更具体，更能说明“文如其人”的道理。

《易传》在承认“圣人之情见乎辞”的前题下，还提出了言与意的关系问题。《系辞》说：“子曰：‘书不尽言，言不尽意’，然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神’。”《正义》说二“子曰”是夫子自问自释之语，并说：“虽书不尽言，系辞可以尽其言也。”照孔颖达的解释，首先承认“言不尽意”，但认为卦、爻辞例外，“易”既然是圣人所作而又无所不包，当然是不至于“言不尽意”的。先秦诸子中，提出言、意问题来的是庄子。《庄子·秋水》篇说：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。”郭象注说：“唯无而已，何精粗之有哉！”庄子辨言、意，最后归结为虚无，而《易传》则持两可之说，以为爻、象可以尽意，比庄子所说实际得多。言意问题是中国哲学史、文学史上的一大问题，凡论述这一问题的，莫不援引《易传》的论点而加以发挥。

《易传》中提到的“神”这一概念，与其文学思想有着密切的关系。什么是“神”呢？《系辞》引子曰：“知几其神乎！”又说“知以藏往，神以知来”。“几”是先兆，是事物的萌芽，是变化的端倪。“夫易，圣人之所以极深而研几也”“极深”则能抉发其曲折含

蓄之意，“研几”则能预见事物发展的规律。这是要仔细地分析，认真地思考的。所以说“（君子）所乐而玩者，爻之辞也”。那仿效事物变化的爻辞是值得细加玩味的。《说卦》解释“神”，则说：“神也者，妙万物而为言者也”。认为神体现于万物之中，体现于万物变化的规律之中，这一解释可为《系辞》解释的补充，“神”是隐晦微妙的，但却仍是客观事物的规律。和“神”的概念相联系，《系辞》提出了“旨远辞文”之说：“夫易，彰往而察来，而微显阐幽，开而当名，辨物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”《正义》关于最后两句的解释是：“其言曲而中者，变化无恒，不可为体例，其言随物屈曲而各中其理也。”“其易之所载之事，其辞放肆显露，而所论义理深而幽隐也”。不受拘束，随物赋形，文辞斐丽，含义深远，这确实是文章的妙谛。读《系辞》的这段话，我们很自然地会联想到《史记·屈原贾生列传》中，评论屈原的几句话：“其文约，其辞微，其志洁，其行廉，其称文小而其指极大，举类迳而见义远。”两段话相参证，便能深一层理解《易传》“旨远辞文”的含义，这里面包含了丰富的想象，奇幻的色彩，曲折的变化，见微知几，出神入化。茅坤评论说：“孔子系易曰：‘其旨远，其辞文’，斯固所以教天下后世为文者之至也。”（《唐宋八大家文钞总序》）强调了这段话对后世文学的巨大影响。这段话是《易传》所谓“神”的很好的说明。“神”在中国文论史上也是个重要的概念，解释是多种多样的，但无不以《易传》为其源头。

在内容与形式的关系方面，《易传》认为内容是主要的。“充乎其内则发乎其外”，内容充实自然要表现出来。《坤卦·文言》说：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至矣”。强调的正是内在的美，内美外发，才见之于实际。《易传》还认为，最重要的道理是简单朴素的：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从，易知则有亲，易从则有功……易简而天下之

理得矣”。《老子》说：“美言不信，信言不美”，《易传》也说：“庸言之信，庸行之谨”（《乾·文言》），如果从真理的朴素性来看，《易传》的这些话有一定的道理。要求内在的美，要求简单朴素，这既是道德的标准也是写作的标准。由此《易传》建立了“立诚”的批评标准，所谓“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”（《乾·文言》），即认为作者的道德品质非常重要，“神而明之存乎其人”（《系辞》）。作者应该诚实，以欺瞒的心讲欺瞒的话，无论表现得多么工巧，也只能说是坏作品。要求作者具有高尚的道德品质，将作人与作文一并考察，是我国文学理论的优良传统。“修辞立其诚”便是其中的一个重要内容。

二

《易传》的文学思想对后世的影响是十分深远的。其中尤其是“象”与“变”这两点影响更大。

易象模拟自然因而文章也原于自然，这一观点成为后世重文的理论根据。如王充说：“上天多文，而后土多理；二气协和，圣贤禀受，德象本类，故多文彩”（《论衡·书解》），以此来说明文的必不可少。又如刘勰所谓“文原于道”，而道即指自然之道，“道沿圣以垂文，圣因文而明道”（《文心雕龙·原道》），所以说“文之为德也大矣！”（同上）黄侃《文心雕龙札记》云：“案彦和之意，以为文章本由自然生，……此与后世言文以载道者截然不同。”文原于自然之道可说是《文心雕龙》的指导思想。文原于自然说给予后世文论的影响，还表现为两种理论：一种是强调师法自然，反对人工雕琢和因袭模拟；另一种则认为文章应象自然界那样奇幻变化，不拘常格。第一种主张，可举苏洵、苏轼为代表。苏洵在《仲兄字文甫说》（《嘉祐集》卷十四）一文中，发挥《易传》“风行水上涣”（《涣卦·象辞》）之说，以为天下之至文皆成于自然，兴到神来不能自己，而非刻意为文。就如风与水“不期而相遭”便

不能不生出文来。苏轼也强调文成于自然。他在《江行唱和集叙》中说：“山川之有云雾，草木之有华实，充满勃郁而见于外，夫虽欲无有，其可得耶！自闻家君之论文，以为古之圣人有所不能自己而作者，故轼与弟辙为文至多，而未尝敢有作文之意。”（《经进东坡文集事略》卷五十六）也是说从自然之文受到启发，仿效自然界，勃郁充满，无意为文而文自生。第二种主张可举皇甫湜、田锡二人的文论为例。皇甫湜论文尚奇，其根据是：“虎豹之文不得不炳于犬羊，鸾凤之音不得不锵于鸟鹊，金玉之光不得不炫於瓦石，非有意先之也，乃自然也。”以自然界的非常者，来说明“夫意新则异于常，异于常则怪矣；词高则出于众，出于众则奇矣”（并见《答李生第一书》《皇甫持正集》卷四），因此文章必须尚奇的道理。他并以“《易》之文可为奇矣，岂碍理伤圣乎？”（《答李生第二书》同上）为其尚奇说张目。宋初的古文家田锡论文亦主自然，其《贻宋小著书》说，“若使援毫之际，属思之时，以情合于性，以性合于道，如天地生于道也，万物生于天地也。随其运用而得性，任其方圆而寓理，亦犹微风动水，了无定文，太虚浮云，莫有常态。则文章之有生气也，不亦宜哉！”（《咸平集》卷二）以风、水、浮云为喻，说明文章的道理与自然的道理相通，要“使物象不能桎梏于我性，文彩不能拘限于天真。”（同上）保持文章自然的特色。田锡的论点对苏氏父子有明显的影响，而他似乎更强调文章要逸出常态，应有奇幻的色彩。在其《贻陈季和书》中，先以自然界有常态也有变态，有静态也有动态，说明：“非迅雷烈风不足传天之变；非惊潮高浪不足形水之动。”然后便说到文章也是如此，有常有变：“迩来文士，颂美箴阙，铭功赞图，皆文之常态也。若豪气抑扬，逸词飞动，声律不能拘于步骤，鬼神不能秘其幽深，放为狂歌，目为古风，此所谓文之变也”。显然，田锡赞扬的是文之变态，他举李白、白居易的诗篇，作为文之变态的例子，并举李贺为例，说明“艳歌不害于正理，而专变于斯文。”田锡这样的尚

奇论是很有价值的，从他所用的比喻所举的例证来看，颇有冲击旧传统的意义。这里他没有采取儒家正统的文学观，而是继承发扬了《易传》文原于自然的思想。

《易传》“变”的观念，影响后世文论极大。刘勰《文心雕龙》便有《通变》一篇，专讲文学的继承与革新，说“参伍因革，通变之数也。”“文律运周，日新其业”，指出文学必须在继承的基础上，不断有新的创造。而作为这篇文章的理论依据的，则是“变则其（可）久，通则不乏”。这种原因，即来源于《易传》。继承与革新的问题是我国文论史讨论的一个重点，凡主张文学应随时代的变化而变化，应不断有所创新者，几乎无不称引《易传》而加以发挥。如清代叶燮论诗，强调发展变化，认为“但就一时而论，有盛必有衰；综千古而论，则盛而必至于衰，又必自衰而复盛。”他从哲学溯原，认为：“盖自有天地以来，古今世运气数，递变迁以相禅。古云天道十年一变。此理也，亦势也，无事无物不然，宁独诗之一道胶固而不变乎？”（均见《原诗内篇》）认为万事万物皆变，正是《易传》的主导思想。又如袁枚为骈体文辩护，亦以“文章之道，如夏、殷、周之立法，穷则变，变则通。”（《小仓山房文集》卷十九《答友人论文第二书》）为说。文学有发展、变化是客观规律。而在文论史上这规律被提出、被强调，则往往与当时文艺思想斗争有密切的关系。例如明代后期，针对当时弥漫文坛的复古、模拟之风，屠隆在其《论诗文》（《鸿苞集》卷十七）中就讲到：“诗之变随世递迁。天地有劫，沧桑有改，而况诗乎！善论诗者，政不必区区以古绳今。各求其至，可也。”而公安派则明确地与前、后七子复古论调相对立，认为诗文必变，所以要革新，要“穷新而极变”（《袁宏道集笺校卷十八·时文叙》）。袁宏道在《与江进之尺牍》中说：“世道既变，文亦因之，今之不必摹古者亦势也。”（《袁宏道集笺校》）这也就是“文变染乎世情，兴废系乎时序。”（《文心雕龙·时序》）的意思，正说明了文学变化的必然性。袁中

道除了承认诗文必变之外，进而还探索变的规律和原因。他在《花云赋引》中说：“天下无百年不变之文章，有作始自有末流，有末流还有作始”（《珂雪斋文集》卷一）在《宋元诗序》中又说：“宋、元承三唐之后，殚工极巧，天地之英华，几洩尽无余，为诗者处穷而必变之地，宁各出手眼，各为机局，以达其意所欲言，终不肯雷同剿袭，拾他人残唾，死前人语下，于是乎情穷而遂无所不写，景穷而遂无所不收。”（《珂雪斋文集》卷二）一种文体或一种风格，发展到了末流，写到了穷尽处，不变是不可能的，只有变才能拓展局面，扩大范围。公安派的文论有一定的进步性，其主变的思想也可从《易传》“穷、变、通、久”的有关说法中找到来源。

《易传》提出的“言不尽意”问题，是中国哲学史、文学史上的一大问题。魏晋玄学于此多所发挥，王弼于《周易略例·明象章》中，解释《易传》的论点说：“尽意莫若象，尽象莫若言”，然而“言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象”。（《王弼集校释》）他强调言、象都是媒介，意才是主旨，所以贵在意会。而汤用彤先生在《魏晋玄学论稿》中赞为“深有契于音乐，其宇宙观察颇具艺术之眼光”的嵇康，则以为“夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事异号，举一名以为标识耳。”（《嵇康集》《声无哀乐论》）认定语言是工具，与意义本无必然联系，为言不尽意提供了解释的基础。玄学家所说言不尽意，主要指精微之意，这在何劭《荀粲传》中可得到说明：

“粲诸兄并以儒术论议，而粲独好道。常以为子贡称夫子之言性与天道不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠粃。粲兄侯难曰：‘《易》亦云，圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？’粲答曰：‘盖理之微者，非物之象所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也。系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而

不出矣。””(《三国志·魏志·荀彧传》注引)

荀侯援《易传》的一部分证明圣人之言可以尽意，而荀粲则回答说，最精微的道理是言、象表达不出的。讨论双方所持有的不同见解，都影响了后来的文学理论。文学需要避免简单化和过于浅露，所以袁中道说：“天下之文莫妙于言有尽而意无穷”(《珂雪斋文集》卷二《淡成集序》)而历来的文论也都强调要含蓄，有有深蕴。有讲得切实的，如《文心雕龙·隐秀》：“情在词外曰隐，状溢目前曰秀”，词外的意，眼外的景是可以想象得之的；有讲得玄虚的，如司空图《诗品·含蓄》：“不著一字，尽得风流”，这种说法完全抛开了言，那风流（意）恐怕是难以体会的。把意在言外强调得过了分，便会滑到不可知论中去。严羽所谓“不涉理路，不落言筌”、“羚羊挂角，无迹可求”，也有这个问题。通常所谓“意在言外”“言有尽而意无穷”，实际是指语言所描绘的形象，开拓了广阔的想象的天地，读者可以由此生发出种种联想。这种言语表达不尽的“意”是深微悠远的，它可以增加作品的深度。

深微悠远的“意”在《易传》中是与“神”相联系的。古代文论中经常提到“神”。如《文心雕龙·神思》说：“文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里；吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色；其思理之致乎？”艺术构思过程中的想象，冲破时间、空间的限制，悠远神妙，所以被称作神思。又如严羽论诗主张“兴趣”，“妙悟”，他认为诗歌的最高境界是“入神”，他说：“诗之极致有一，曰入神。诗而入神，至矣尽矣，蔑以加矣！惟李杜得之，他人得之盖寡也”。(《沧浪诗话·诗辨》)他所谓入神是对变化奇妙、含意深远等特点的颂美。严羽那些“羚羊挂角”之类难以捉摸的说法，是想把诗讲得超脱一些、朦胧一些，以反对江西诗派的以文字为诗，以才学为诗，以议论为诗。抛开这类比喻的神秘性，主要也就是说诗歌应深沉含蓄，做到“言有尽而意无穷”而已。这样也就可说是“入神”了。

《易传》提到的“神”又有预见的意思，章学诚在其《文史通义》中作了恰当的发挥。他说：“《易》曰：‘神以知来，智以藏往’。知来，阳也；藏往，阴也；一阴一阳，道也。文章之用，或以述事，或以明理。事溯已往，阴也；理阐方来，阳也。其至焉者，则述事而理以昭焉，言理而事以范焉；则主适不偏，而文乃衷于道矣。”（《原道下》）在《礼教篇》中，他又以名物制度、考订记诵为“藏往之学”，而以“好学敏求，心知其意，神明变化，开发前蕴”为“知来之学”。他认为凡是记述事实、学习现成的知识都属于“知”的范围，而发明其精义，预见其发展则是属于神的范围。他认为述事是“溯已往”，是知；明理是“阐方来”，是神，而只有二者紧密地结合起来，相互为用，文章才能适合于道。章学诚着眼于史学，所论主要为著述之文，但他发挥《易传》的哲学思想来说明理与事的关系，便使其论述有较广泛的意义。

《易传》所谓“修辞立其诚”，影响于道学家，他们便将其与自己所强调的“正心”“诚意”的说教结合起来，偏重道德修养而忽视文辞。朱熹在《答巩仲至》中说：“所谓修辞立诚以居业者，欲吾之谨夫所发以致其实，而尤先于言语之易放而难收也。其曰修辞，岂作文之谓哉？”（《晦庵先生朱文公文集》卷六十四）正可为此种论调的代表。可是对一些文学家来说，《易传》的这句话却有着不同的理解。如元好问称“诚”是诗之“本”，说：“故由心而成（诚），由诚而言，由言而诗也。二者相为一。”又说：“故曰：不诚无物。夫惟不诚，故言无所主，心口别为二物，物我邈其千里。”（《遗山先生文集》卷三十六《杨叔能小亨集引》）显然，他所理解的诚便是真情实感。钱谦益在《汤义仍先生文集序》中也说：“古之人往矣，其学殖之所酝酿，精气之所结轖，千载之下，倒见侧出，恍惚于语言竹帛之间。《易》曰‘言有物’，又曰‘修辞立其诚’，《记》曰：‘不诚无物’，皆谓此物也。”他所理解的诚主要指自己的见解，自己的精神，这是真实的，和那些剽窃的赝品完全不同。由

上引二例可见,《易传》之说在提倡文学的真实性方面起了良好的影响

《周易·家人卦象传》说:“君子以言有物而行有恒。”《艮卦·爻辞》又说:“艮其辅,言有序。”《系辞》中讲到:“一阴一阳之谓道”,“刚柔相推,变在其中矣”。这些说法,对后代文论也发生了很大的影响。如提倡肌理说的翁方纲便曾以有物有序来释其“理”字,他在《杜诗熟精文选理理字说》一文中说:“故曰‘如玉如莹,爱变丹青’,此善言文理者也。理者治玉也,字从玉从里声,其在于人则肌理也,其在于乐则条理也。《易》曰‘君子以言有物’,理之本也。又曰‘言有序’,理之经也。天下未有舍理而言文者。”(《复初斋文集》卷十)以“言有物”即有充实的内容为理之根本;以“言有序”即有条理次序的表达为理之规则。他从写作的角度为“理”找到了比较合理的解释。然而其所谓物毕竟不是现实生活,主要却指考订诂训等学术之事。所以虽然讲言之有物,却依然是逃避现实的理论。桐城派文论,倡古文义法之说,他们亦以有物,有序来解释“义法”。方苞在《又书货殖传后》中说:“《春秋》之制义法,自太史公发之,而后之深于文者亦具焉”。义即《易》之所谓“言有物”也,法即《易》之所谓“言有序”也。“义以为经而法纬之,然后为成体之文”。(《望溪文集》卷二)如就其要求内容充实,表达有条理而言,本也不错。可是他所谓义,又主要指当时统治者所提倡的程朱理学,这就使其“义说法”具有浓厚的封建教条味道。桐城派在写作方法上作过很多探讨,虽不免琐碎,但也有不少可取之处,是不应一概抹煞的。其中影响最大的是阴阳刚柔之说。姚鼐《海愚诗钞序》说:“文章之原本乎天地,天地之道,阴阳刚柔而已。苟有得乎阴阳刚柔之精,皆可以为文章之美。阴阳刚柔,并行而不容偏废,有其一端而绝亡其一,刚者至于僨强拂戾,柔者至于颓废而闇幽,则必无与于文者矣”。(《惜抱轩文集》卷四)其于《复鲁絜非书》中,更具体地描写了阳刚之美与

阴柔之美。文中说：“其得于阳与刚之美者，则其文如霆，如电，如长风之出谷，如崇山峻崖，如决大川，如奔骐骥；其光也如杲日，如火，如金镠铁，……其得于阴与柔之美者，则其文如升初日，如清风，如云，如霞，如烟，如幽林曲涧，如沦，如漾，如珠玉之辉，如鸿鹄之鸣而入寥廓。”（《惜抱轩文集》卷六）用阳刚与阴柔来形容两种主要的写作风格是恰当的，因此产生了不小的影响。在前一段引文里，姚鼐认为二者有其一端而绝无其一，亦不足言文。在《复鲁絜非书》中，他又说道：“且夫阴阳刚柔，其本二端，造物者糅而气有多寡进绌，则品次亿万，以至于不可穷，万物生焉。故曰一阴一阳之为道。夫文之多变亦若是已！糅而偏胜可也。偏胜之极，一有一绝无，与夫刚不足为刚，柔不足为柔者，皆不可以言文。”可见其阴阳刚柔之说完全建立在易传哲学的基础上。万事万物都是阴、阳两种对立性质的变化，文章也逃不脱这一公例。他认为“偏胜之极”和“不足”都不合文的要求，这说法比较辩证。也较符合文学作品的实际。

《易传》文学思想的影响远不止上面讲到的这些。《易传》的哲学观点，在思想史上有着重要的地位，而文学作为意识形态的一个部门，自然会或者接受或者反对其思想指导，因此便多方面地接受了它的影响。只有将哲学与文学联系起来作深入的研究，才能把文论史上的一些问题搞清楚，所以我们不能把某些重要的哲学著作排斥在文论史的视野之外，尤其先秦时期，文学、学术不分，其重要思想流派，影响又极为深远。包括《易传》在内，先秦思想著作中所包含的文学思想及其对后世的巨大影响，应该作更深入的探讨。

从《周易》看我国传统美学的萌芽

郑 谦

对我国与西方的上古文化遗产稍一比较，你就会发现：在西方，从古希腊时代起，其各种社会意识形态如哲学、史学、科学、文学、美学等就已经界线分明，并沿着各自独立的道路发展；可是在我国上古时期，各种社会意识形态却往往混杂交织在一起，很难截然分开。在这方面，《周易》可说是一个典型。

《周易》分经、传两部分。一般认为：《易经》约编纂于三千年前的殷周之际，而《易传》约成书于战国时期。《周易》最初虽系卜筮之书，但历代有识之士都是“取其义不取其占”，把它当作一部哲学著作，但它同时又包含历史、伦理、宗教、科学、文学、美术等多方面的内容。我们今天完全可以采取苏轼提出的“八面受敌法”，多角度、多侧面地对它进行研究。

鲁迅先生曾指出：“倘要弄中国上古文学史，不是还得看《易经》和《书经》吗？”（《鲁迅全集》第五卷23页）郭沫若同志在《中国古代社会研究》一书中，也曾主张“揭去后人所加上的一切神秘的衣裳”，“从《易经》中寻出当时的艺术。”

本文拟根据《周易》中呈现的文学现象，揭示其中蕴含的美学思想的萌芽，并说明它对我国文学及传统美学的深远影响。这方面的内容是很丰富的，因限于篇幅，这里只不过是“弱水三千，取一瓢饮”而已。

* 本文原载《云南社会科学》一九八三年第六期。

一、“观物取象”与“立象尽意”——

现实主义与浪漫主义的滥觞

从文艺发展史看，主要的流派是现实主义与浪漫主义。其共同点是二者都扎根于现实生活，都要求具有现实性。但从创作精神与表现方法说，二者又有所不同：前者偏重现实本身，后者偏重生活理想；前者强调写实，后者强调写意；前者所创作的审美形象，往往是现实中客观存在或可能有的，而后者所创作的审美形象则多带有假想的特点，往往不是现实中实际存在的。王国维在《人间词话》中说得很中肯：“有造境，有写境，此理想（按理想派即浪漫主义派——引者）现实二派之所由分。然二者颇难分别，因大诗人所造之境必合乎自然，所写之境亦必邻于理想故也。”

《周易》时代，当然不可能明确地提出现实主义与浪漫主义的概念，但从《周易》中提出的“观物取象”与“立象尽意”这两个命题看来，它们正反映了两种不同的创作倾向。千里江河，始于涓涓细流，这两种不同倾向实可说是我国文学、美学上现实主义与浪漫主义的滥觞。

（一）“观物取象”

什么是“观物取象”呢？《易传·系辞》说得很明白：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始画八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

如果把其中神化包牺（伏羲）的内容剔除，这段引文所说明的，便是古人从观察万物到画成八卦的整个创作过程。所谓“观”与“取”，是这一过程的两个阶段：所观之物，乃大自然、社会生活中客观存在的具体事物；所取之象，则是模拟这些具体事物，使成为具有象征意义的“易象”。

《易经》开始以阴（--）阳（—）两爻对现实中具有阴性或阳性的两种事物作广泛的象征。以后每三爻迭成一卦，出现了八卦（《周礼》称之为经卦），借以象征自然界八种最基本的事物。如乾（☰）象天，坤（☷）象地，震（☳）象雷，巽（☴）象风，坎（☵）象水，离（☲）象火，艮（☶）象山，兑（☱）象泽。此后八卦两两相重，演为六十四卦（《周礼》称为别卦），其卦象皆由八卦的卦象适当组合而构成，也多具有“观物取象”的特点。

在六十四卦的卦形之下，附写一些简短的言辞，便是《易经》的主体部分——卦爻辞（每卦有一条卦辞、六条爻辞）。卦爻辞的出现，既使《易经》成为图形与文字有机结合的一部独特的哲学著作，同时也使“易象”从直感的形象发展为用文字表达的带有文学性的形象。这些卦爻辞中的“易象”，也多是作者“仰观俯察”、“观物取象”的产物。

有些卦爻辞中的“易象”取于大自然。例如☲☳为晋卦（“晋”的意思是“上升”），卦形是坤下离上（地在下，火在上），拟取太阳从东方大地升起这一物象，表现事物处于欣欣向上之时。与之相对的☷☲为明夷卦（“明夷”意为“光明殒灭”），卦形是坤上离下（地在上，火在下），拟取太阳从西方大地落下这一物象，表现事物从光明转向昏暗。这里所取的象——自然景色是富有诗意的。

而有些卦爻辞中的“易象”，则取于社会生活。例如《剥》上九：“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”——意谓劳动者生产了丰硕果实，却不得入口，剥削人的“君子”却夺去果实，用来换车子，受剥削的“小人”失掉了果实，只好拆房屋来维持生活，这可说是对当时阶级矛盾的简单认识和如实描写。又如《贲》六四：“贲如皤如，白马翰如，匪寇，婚媾。”——意谓有人乘马而来，其马贲然而有花文，皤然而白，翰然而毛长，不知其来意，细看才知非劫财之寇贼，乃求女之婚媾。这可说是富于生活气息的现实图景。

从上述诸例，可见“观物取象”基本上贯串于《易经》创作的全过程。对这一特点，《易传·系辞》作了如下说明：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”——大意说，《易经》作者看到天下事物的复杂，从而以卦爻及其辞比拟其形态，象征其性质，这就叫做“易象”。《系辞》还说：“易者，象也；象也者，像也。”——这是说，《易经》中出现很多具体形象，而这些“易象”并非凭空杜撰，而是作者“观物取象”的产物，因此它们与大自然、社会生活中实际存在的事物相象。

但这种相象，并非对大自然和社会生活中的具体事物“依样画葫芦”，而是经过作者的选择、加工、概括和重新组织的。因此它不同于柏拉图《理想国》中所说的“影子式的摹仿”，而与亚里士多德在《诗学》中所肯定的“创造性的摹仿”颇相近似。

从创作精神和表现方法说，《易经》中的“观物取象”始终是以客观存在的现实作为注意中心的：它偏重的不是生活理想，而是现实本身；它强调的不是写意，而是写实；它所创作出的审美形象，主要不是寄托理想的“造境”，而是描摹现实的“写境”。——而这一切，用今天的话说，难道不正是构成现实主义的主要因素吗？

（二）“立象尽意”

《易传·系辞》还说：“圣人立象以尽意。”王弼在《〈易〉略例·明象》中说：“象生于意，故可寻象以观意”，这两句话可作为“立象尽意”一语的准确注释。

有人认为这种说法是唯心主义的，好象它只强调了人的思维的主观作用，轻视了客观存在的天、地、物、身等在构成“象”的过程中的决定作用。其实，在人观察了天、地、物、身，有了深刻印象，这才形成“意”；有“意”之后，再通过想象、幻想、假设等，虚构形象以表情达意，也不一定就是唯心主义。不容忽视，这种“立象尽意”的情况，在《易经》的创作过程中，的确也是

存在的。从文学的角度看，这正是与“观物取象”截然不同的另一种创作精神和表现方法。

《易传·系辞》说：“夫《易》何为者也？夫《易》开物（揭开事物的真相）成务（明确成就事业的方法），冒天下之道（总括天下事物不断变化的规律），如斯而已者也。”这种要对天下之道上下求索的宏伟理想，可说是《易经》一书的灵魂。

正是这种宏伟理想，使《易经》中不少卦爻辞的含义，往往超越了它简短的语句所能概括的范围，由有限转入无限，可以“体万物之撰”，囊括江河日月、生灵鬼神、自然社会，它促使人的思维从狭隘的生活圈子中跃出，从单纯的直接感受中跃出，而面向大千世界、浩渺宇宙、苍茫人生，它促使人们不仅仅思考人事的得失、国家的兴衰，而且去思考日月的运行、宇宙的起源、天地的变化、万物的发展。这种执着追求所带来的广阔的胸怀、磅礴的气势、奔放的激情，又怎能完全满足于“观物取象”——仅仅对大自然和社会生活进行摹拟呢？

为了“尽意”，《易经》作者有时通过想象、幻想，虚构了一些带有假设性的奇象。如泰卦（䷊）的卦象是地（䷁）在上，天（䷀）在下。在现实的自然界，你哪里能看到这种乾坤颠倒的图景呢？可是《易经》却借此表明：天之气属阳，地之气属阴，若天在下，地在上，阳气上升，阴气下降，就象征着天地的交感，有交感则是动象，有动象就不会停滞不前，而意味着将有变化发展，有变化发展才有前途，所以《泰》卦象征吉利，因为它符合事物发展的规律。就这样，这一富于自发辩证法的深意，便通过这一乾坤颠倒的奇象而被淋漓尽致地发挥了。

为了“尽意”，有时《易经》作者展开幻想的翅膀，向着未来的未知世界飞翔。例如，在第六十三卦《既济》之后，却出人意料之外地以《未济》作为第六十四卦而突然告终。《易传·序卦》解释说：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”这里不但反映了作者

对事物客观规律的永不满足的热烈追求,而且还掀开时代的帷幕,向后人指示了一个未知的彼岸世界和永无止境的真理王国,作者对此虽没有也不可能通过“观物取象”来进行任何具体描写,但从这里放射出的烛照未来的理想火花,却吸引着千秋万代的人们永不停息地去想象,去描绘,去追求,去探索……

为了“尽意”,《易经》作者有时驰骋想象,还到远古的神话传说中取象(假想的形象)。如《乾》初九:“潜龙勿用。”——这是借一条潜伏着、养精蓄锐的龙的形象,表现新生事物在崛起之初,由于条件尚未成熟,必须蓄备力量,待时而动。又《乾》上九:“亢龙有悔。”——这是借一条激昂飞腾而飞得过高过猛、以致脱离云层的龙的形象,表现事物的发展超过了限度、做过了头,必然要走向反面,出现挫折,把好事变成坏事。显然,这里是摄取了古代传说中龙的各种不同形象,来尽量表现多方面的人生哲理的。

又《乾·象辞》:“大明(日)终始,六位时成,时乘六龙以御天。”——意谓日入日出,运行天空,而后宇宙光明,上下东南西北六方的位置乃定,以成昼夜四时。这里还从一个上古神话中借用了形象:日行于天空,乘车,车上驾六龙,其母羲和御之。虽然《易经》作者未必相信实有其事,但这样“托云龙、说迂怪”,不排斥“诡异之词、谲怪之谈”,不但有助于表现宇宙的宏伟瑰丽,而且也使行文的某些段落放射出一种奇光异彩。

从创作精神和表现方法说,这里的“立象尽意”,与前面提到的“观物取象”显然不同:它所偏重的不是现实本身,而是生活理想;其所立的象,主要不是写实而是写意;其中呈现的审美境界,主要不是摹拟现实的“写境”,而是寄托理想的“造境”。——而这一切,用今天的话说,难道不正是构成浪漫主义的主要因素吗?

人们一般认为:《诗经》和《离骚》是我国文学史上最早形成的两大优秀传统,《诗经》“玩华而不坠其实”,主要以现实主义传统影响后世;《离骚》“酌奇而不失其贞”(贞,正也),主要以浪漫主义

传统“衣被词人”。《风》、《骚》这两大优秀传统以后经我国历代文学的不断继承和发展，正如黄河、长江的汇集众流，都呈现了一泻千里、奔腾入海的奇观。

流长由于源远。在中国文学史上，倘若更进一步沿波溯源，我觉得，在早于《风》、《骚》的《易经》中，是可找到现实主义与浪漫主义这两道洪流更远的源头的。

二、“以象喻理”——对文学特征的自发掌握

一般地说，哲学著作的思维方式主要是逻辑思维，同理性世界打交道，其表达方式主要是从具体到抽象，以概念表现哲理。《易经》虽然主要是一部哲学著作，但作者的思维方式却乐于同感性世界打交道，力图不脱离事物的具体形象。《易经》的大部分内容不是抽象地说大道理，而是采取“以象喻理”的独特方式，力图使所写的有声有色、有血有肉，使人好象看得见、听得到、摸得着。

关于《易经》这一表现方式的特点，司马迁曾作了比较扼要的说明：“《春秋》推见至隐，《易》本隐以之显。”（《史记·司马相如列传》）也就是说，《春秋》是根据一些明显的、具体的历史事实而推出一些隐微的抽象的道理；而《易经》恰恰相反，却是将一些隐微的抽象的道理，借一些明显的、具体的事物来表达，司马迁这一说明是很准确的，请看：

《大壮》上六：“羝羊触藩，不能退，不能遂。”——说公羊乱触篱笆，其角被夹往，既不能行，又不能退。此喻人冒昧乱撞，必陷于进退两难的困境。《屯》六三：“即鹿无虞，惟入于林中……”——意谓猎鹿时，如无熟悉地形和鹿性的虞官（古时掌管山泽的官）指点，那只是空入山林一场而已。此喻任何事情，如果条件不具备就草率从事，必将徒劳无功。

《履》六三：“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。”——这里的“能”字应读如“而”。目眇而视物，足跛而走路，视力不明而

踩着虎尾，必然要遭虎噬之祸。此喻人无其能而盲目行动，必将自陷于险境。

从这些例子，我们可以明显地看到，《易经》的确不象一般的哲学著作那样以抽象的概念说理，而是多通过比喻，以具体、生动、可感的形象去表现一定的生活哲理。这种“以象喻理”的特点，过去有些《易》学家也看到了。如王弼在《〈易〉略例·明象》中说：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫如象，尽象莫若言。……意以象尽，象以言著。”这些话都旨在说明：《易》理始终不脱离具体、生动、可感的形象。正是这一点，使《易经》这部哲学著作同时兼有一些文学特征和美学色彩。

从哲学的角度看，《易经》卦爻辞中的比喻和《诗经》作品中的比喻稍有不同：《易》主要是说理文，其中比喻，只是用来说明道理，道理说明了，比喻就可放弃，比喻本身不是道理；而《诗》中的比喻本身就是诗的形象，诗通过这些形象来表情达意，这些比喻的形象已成为诗的主要成分，不能放弃，放弃了，就没有这首诗了。但从文学的角度看，《易》中的比喻却与《诗》中的比喻一样，都具有文学的特征，因为它们都具有生动的形象性。钱钟书先生说得好：“倘视《易》之象如《诗》之喻，未尝不可摭我春华，拾其芳草。哲人得意而欲忘之言，得言而欲忘之象，适供词人之寻章摘句，含英咀华。”（《管锥篇·周易正义·乾》）

《易经》中有些辞句具有相对的独立性。把它作为卦爻辞，固然是借以喻理之象，但若把它独立出来，却可说是形象鲜明的纯粹的文学作品。例如：

《明夷》初九：“明夷（野鸡）于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。”

《中孚》九二：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵（爵，酒器，这里指酒），吾与尔靡（靡音摩，共也）之。”

倘若把这些辞句放在以后的《诗经》中，谁能不承认它们都

是以比、兴手法创作的优美民歌呢？

从上述诸例，我们在《易经》中可看到一种自发的强烈的倾向，愿意用可见的、可感觉的形象，从比喻起，到诗意形象为止，来表现作者的认知的范围。而这难道不正是文学艺术区别于其它社会意识形态的基本特征吗？

艺术思维，这是文学、艺术作者认识和反映现实的主要的思维方式，或称形象思维。它除了遵循从感性到理性的思维的一般规律外，还有它本身的特殊规律。与哲学科学作者的逻辑思维不同，艺术思维的全过程，始终伴随着具体的形象。《易经》作者虽然没有也不可能自觉地认识文艺的这一基本规律，并在美学理论方面加以阐明，可是在《易经》的整个创过程中，无论是“观物取象”或“立象尽意”，都坚持了“以象喻理”这一表现方法，这说明作者的认识主要是对于真理的直观的观察，说明作者主要是用形象和图景来思考，而不是以抽象概念、三段论法来思考。这些都有力地反映了，远在三千年前，我国上古的人们在试图认识世界的同时，就已不自觉地迈出了艺术思维的第一步，就已自发地初步地掌握了文艺的特征，这是非常难能可贵的。

《易经》的“以象喻理”，以后产生了深远影响，它启示我国历代的文艺家、美学家要充分重视文艺的特征——形象性，以增强作品的感染力。陆机的《文赋》开始从理论上接触到这个问题。所谓“情瞳眬而弥鲜，物昭晰而互进”，已涉及形象思维，所谓“期穷形而尽相”，则正是文艺的形象性的要求。而在刘勰的《文心雕龙》中则说得更明确，他强调文艺作者要“思理为妙”、“神与物游”、“神用象通”、“物以貌求”，要“吟咏之间，吐纳珠玉之声，眉睫之前，卷舒风云之色”，这些话无非都是强调文艺作者要进行形象思维，要以形象说话，这与《易经》的重视“以象喻理”，可说是一脉相承的。

《易经》的“以象喻理”，对我国传统美学的表现各式也产生了

不小的影响。在一部美学著作中，若过分追求“以象喻理”，往往会带来“思辩性不强”等缺点，这是它的所失；但它也有所得，即其理论本身也往往具有一定的形象性和美学色彩，能给读者以较深的印象。而这所失与所得，正是我国传统美学的一个特点。

三、“称名小，取类大”——

初露艺术概括的端倪

创造文学艺术形象，必然要涉及形象的概括性问题。文艺形象如果只具有形象本身的意义，那就不可能深刻地反映现实的本质。因此文艺形象具有广泛的概括性、丰富的内涵，正是一切优秀作品的重要标志之一。

注意形象的概括性，这在我国传统美学中也有其深远的渊源，而在这个重要问题上首露端倪、给后人以宝贵启示的，也是《周易》。

《易传·系辞》赞《易经》之文“其称名也小，其取类也大，其旨远……。”所谓“称名小，取类大”，是指《易经》常举一些个别的小事物，以概括同类的许多事物，表现抽象的大道理。所谓“其旨远”，也就是言近而旨远、词浅而意深，是指《易经》常用一些近在眼前的事例，以反映出带有普遍性的深远意义。《系辞》还称《易经》之文“引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣”。意谓人们若将“易象”加以扩大和引申，则在遇着同类事物时，往往可以触类旁通，实际上天下的许多事物都可概括于其中。而这正是它“称名小，取类大”的特殊功能。

《易经》与一般的哲学著作不同，它同事物的概括不是采取从具体到抽象、从个别到一般的方法，而是采取从具体到具体、以个别表现一般的方法。例如：

《坤》初六：“履霜，坚冰至。”——意谓人们脚踩秋霜时，便预感严冬坚冰的到来，以此表现事物的发展皆由渐变到突变的道理。

《坤》六五：“黄裳，元吉。”——衣着于外，裳着于内。周人认为黄色之裳是尊贵吉祥之服。这里以喻人有内在美德的可贵。

《鼎》九四：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”——意谓鼎足折断，鼎中食物翻掉，其状沾污。而这一形象中实寓有“力不胜任，必致败事”的道理。

从这些例句看，其中写到的履霜、黄裳、鼎折足……等，都是当时人们常见的、浅近的个别小事例，真可说“其称名也小”；但它们却被用来类比事物发展常由渐变到突变、人有内在美德的可贵、力不胜任必致败事等带有一般性的大道理，这也就是所谓“其取类也大”。而这种以小喻大、以个别形象表现一般哲理的特点，正是艺术概括而不是哲学概括的特点。

应该承认，小与大是相反的概念，“称名小”与“取类大”本来是相互对立的，概念和形象本来也是有矛盾的，用个别的形象来表现带有一般性的道理，总不免要受到一定的限制。这种矛盾、对立固然给艺术家带来困难，但对这一困难的克服，正可显示文艺的特长。在许多卓越的作品中，人们常可看到一种有趣的现象，即正是在小与大、形象与概念、个别与一般的这种对立统一中，存在着文艺的特殊感染力。正是这些对立因素的统一，使人们不仅认识到一种带普遍性的道理的力量，也认识到个别事物的局限，而且把本来难于“感觉到”的道理，通过个别事物的表现，使人们“感觉到”了，这正是文艺的奥妙所在。

在《周易》中，当然没有也不可能对这一美学原理有这样明确的认识、详尽的解说，但它那“称名小、取类大”，言近而旨远、词浅而意深的表现特点，却是具有这方面的美学意蕴的。它虽然只是初露端倪，但内涵丰富，以后我国不少文艺家、美学家一直对它高度重视，决非偶然。

司马迁赞美屈原的作品说：“其称文小而其指（旨）极大，举类迩而见义远”（《史记·屈原贾生列传》），这显然是用《周易》的

说法来评论创作。而屈原的《离骚》等作品的确也是这样，表面上写的是些香草美人，实际上却广泛而深刻地反映了当时的现实，并寄寓着忧国忧民的激情幽思，具有高度的概括意义。正因为它“称文小、举类迩”，所以“童蒙者拾其香草”；正因为它“其旨大、见义远”，所以“才高者菟其鸿裁”（刘勰语）。又，“桃李不言，下自成蹊”这两句谚语，司马迁引用时也说：“此言虽小，可以喻大。”（《史记·李将军列传》）这种人民群众的创作，确是用精炼的形象概括了丰富的内容，这在古代民歌、谚语中是屡见不鲜的。

三国时虞翻曾著《〈周易〉注》十卷，其治《易》学，着重以《周易》本身“以小喻大”的表现方法，来解说《周易》，惜其书佚，只在唐陆德明撰《经典释文》中有所征引。关于虞氏《易》的特点，张惠言有这样的扼要介绍：“（虞）翻之言《易》，……依物取类，贯串比附，始若琐碎，及其沉深解剥，离根散叶，畅茂条理，遂于大道。”（《周易虞氏义序》）这些不仅相当确切地说明了《周易》和虞氏《易》的表现特点，同时也在一定程度上涉及到文艺创作中概括化的特点。

刘勰在《文心雕龙·比兴》篇中，也曾提到：“观夫兴之托喻，婉而成章，称名也小，取类也大。”这也是强调诗歌要通过对小量事物的描写，概括较为深广的内容，这和其中《物色》篇所说的“以少总多”是一个意思。以后司空图在《廿四诗品》中，则提出了“万取一收”的论点。孙联奎对此作了很好的说明：“万取，取一于万；一收，收万于一。”（《诗品臆说》）这些说法都接触到了创作过程中进行艺术概括的特点，与《周易》中“以小喻大”的方法是一脉相承的。

在《周易》中虽然没有也不可能出现“典型化”这些外来的现代术语，这些术语在我国大量的传统美学著作中，也同样找不到。可是从初露端倪的《周易》开始，我国的传统美学实际上都比较注意创作中的艺术概括，相当重视以个别形象表现带一般性的道理，而这正是艺术典型化的基本要求。我们怎能只看术语而不问实质呢？

四、意内言外——以后诗词寄托说之所本

《易经》为了“以象喻理”，常用一些生动的比喻，已如上述。但《易经》中的比喻与一般的比喻有所不同：一般的比喻，无论是明喻或暗喻，都有特定的被比喻的主体事物，而且往往是与取作比喻的客体事物同时出现于文中；而《易经》中的绝大多数比喻，往往不让特定的被比喻的主体事物直接出现于文中，仅仅描述取作比喻的客体事物而已，因此可以应用在许多人事方面，这实有类于象征。

《易传·系辞》提到了《易经》的这一表现特点：“其言曲而中，其事肆而隐。”意谓《易经》之文往往曲折而中的、事显而理微，也就是具有寄微于显、意内言外的特点。

所谓寄微于显、意内言外，也就是它的艺术形象既有明显的辞面和表层义（言外），还有隐微的辞底和深层义（意内）。前几段所举的那些卦爻辞，多同时具有这一特点。下面再举数例：

《中孚》上九：“翰音（鸡的别名）登于天，贞凶。”——这表面是说鸡无高飞之羽翼，却高飞上升于天，必将遭跌落而死之凶，这些话可说是言外，是辞面，是明显的表层义；但实际上这是用以比喻庸碌无能之辈却得高官上升于朝廷，必将败事而亡，这才是意内，是辞底，是隐微的深层义。

《坤》上六：“龙战于野，其血玄黄。”——这表面是说，二龙激烈搏斗于郊野，流血染泥土，成青黄混合之色，这是明显的言外、辞面、表层义但这是用以比喻人们双方恶战，不免俱有牺牲，这一寓意才是隐微的意内、辞底、深层义。

《未济》卦辞：“小狐汔济，濡其尾，无攸利。”——按汔疑借为起，直行。济，渡水。濡，沾湿。狐不能游水，老狐冬时过河，听冰下无水声而后过。这段卦辞明显的言外、辞面、表层义，是说小狐无知，遇水直渡，尾长，负尾以渡，水濡其尾，表明它已全身没于水中。而其隐微的意内、辞底、深层义则是比喻有些人幼

稚无知却冒昧蛮干，必将招祸。

这种意内言外的表现方法，往往使作品言在此而义在彼，其目的是要读者通过表面浅显的事物，领会其中寄托的深刻含义，这内在的含义，往往还要读者凭着各自的生活体验去作补充，去再创造，才能心领神会，所以这种表现方法又是比较隐晦曲折、特别含蓄婉转的

由《易经》始创的这种表现方法，以后在我国诗词发展的漫长过程中越来越受到重视，越来越被广泛地采用。在稍后的《诗经》中，就已有少数作品采用这种表现方法，例如《小雅·鹤鸣》篇。王夫之在《姜斋诗话》中评曰：“《小雅·鹤鸣》之诗，全用比体，不道破一句”所谓“不道破一句”，实际上也就是象《易经》的表现方法那样，意内言外，寄微于显。

诗歌的表现方法是多样化的，在它的长期发展过程中，固不乏披肝露胆、直抒胸臆的佳作，但意内言外、有所寄托的上品则更多。因与文相比，诗的篇幅比较简短，倘以作文之法写诗，过直过露，不但很难写出“以少总多”之象、“咫尺万里”之势，而且也易使读者感到一览无余、索然寡味。所以历代不少诗论家多主张“人贵直，诗贵曲”，多强调“语不欲犯（语言不能直接说出题旨），思不欲痴（思维不能象论理思辨那样痴滞呆板）”。李东阳在《怀麓堂诗话》中说：“盖正言直述，则易于穷尽而难于感发。惟有所寄托，形容模写，反复讽咏，以俟人之自得，言有尽而意无穷，则神爽飞动，手舞足蹈而不自觉，此诗之所以贵情思而轻事实也。”象这类关于诗的寄托说，在其它许多诗话中都可找到。

词，广义地说，也是诗；但与狭义的诗相比，词仍有自己的特点。诗既叙事，也抒情；既再现，也表现。但词则是偏于抒情的体裁，它不着重再现外在的客观世界，而是着重表现人的内心活动——人的思想、感情、心灵、意念的流动，而这一切都是比较抽象的东西，如只“正言直述”，而不“借物托情”，往往比诗更容易概念化而丧失

文学的特征,而这种词也往往比这种诗更容易给读者以一览无余、索然乏味之感。因此在“语不欲犯、思不欲痴”方面,词比诗的要求更高,而《易经》中始创的“意内言外”的表现方法,在词中也更广泛地被采用。当然,直抒胸臆、不假寄托的个别好词也是有的,但更多的杰作,往往是借物托情,力求外在的艺术形象与所寄托的思想感情融为一体,使呈现“豁人耳目”、“沁人心脾”的意境。

清代常州词派的创始者张惠言,在学术上治虞氏《易》,他把这派《易》学的论点运用到词论上,提出了“意内言外谓之词”(《词选序》)的寄托说,认为词贵寄托,因此不要词内求词,而且还要词外求词。尔后周济、谭献、冯煦等词论家多宗其说。

自然,若把这种论点绝对化,毫无例外地要到所有的词中去寻找所寄托的微言奥旨,往往不免“穿凿附会”之讥;但对词中多数优秀作品来说,意内言外,有所寄托的情况却是客观存在的。

从美学上看,作品的表现方法、艺术处理应该多样化。“虚悬一个极境,往往会陷于绝境。”(鲁迅语)只有多样化才能使文艺更加丰富多采,多方面满足读者的审美要求。但作为表现方法的一种,由《周易》始创、为我国历代诗词广泛采用的“意内言外”的写法,却始终值得重视,因为这种写法将间接性(虚、隐的方面)寓于直接性(实、显的方面)之中,使直接性与间接性这一矛盾双方达到一种特殊的和谐统一,使读者在表面的形象直接性中,领悟到背后间接性的道理。这种含蓄之作往往有一种“不着一字,尽得风流”之妙,言尽意不尽,更耐人寻味,往往能给读者以一种独特的审美感受。

五、“物相杂为文”与“贞夫一”——

关于艺术辩证法的最初启示

相城派创始人方苞论文,以义法为中心。他说:“义即《易》之

所谓‘言有物’也，法即《易》之所谓‘言有序’也。”（《又书〈货殖传〉后》）但他忘记了《周易》不但提出了“言有物”、“言有序”，而且还提出了“言有文”，只有三者结合，才是为文三昧。前二者桐城派论之详矣，不赘，专论“言有文”。

《易传》说：“大人虎变，其文炳也”，“君子豹变，其文蔚也”。（《革卦·象辞》）意谓君子之文章须如虎豹之斑文，灿烂而多变化，富于文采。但怎样才能“言有文”呢？《周易》也提出了一些独到的美学见解。

《易传·系辞》：“物相杂，故曰文。”《说卦》：“分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”这都是强调：必须象《易经》那样，让一些对立因素相杂相错，相反相成，才能斐然成章，焕乎有文。这与《周礼·冬官考工记》所谓“青与赤（指二者配合、衬托）谓之文”，《国语》所谓“物一无文”很相接近。以后徐锴《说文通论》提到：“强弱相成，刚柔相形，故于文人义为文。”《朱子语录》：“两物相对待，故有文，若相离去，便不成文矣。”这些都可作为对《周易》中“物相杂故曰文”等话的解说。

《易传·系辞》又赞《易经》之文：“天下之动，贞夫一者也”、“其称名也，杂而不越”。意谓《易经》反映天下事物的变化，虽然内容非常复杂，但却执着地表现一个主旨——易理（事物变易之道），因而各部分不相逾越，全文是统一的。这是强调作者还须让主旨贯串全文，使各种对立因素获得统一，才会有文。刘勰《文心雕龙·附会》篇：“贞百虑于一致。”刘熙载《艺概》：“《国语》言‘物一无文’，后人当更知‘物无一则无文’，盖一乃文之真宰，必有一在其中，斯能用夫不一者也。”这些话也可作为对《周易》中“贞乎一”、“杂而不越”等语的解说。

“物相杂”与“贞乎一”是对立的，杂与一是一对矛盾的两个侧面。但《周易》对此不是孤立地片面地来理解，而是既看到了它们的相互矛盾对立，又看到了它们的相克亦复相生、相反又适

相成，认为作者只要偏到一边去，都将有害于“言有文”。如只有一而无杂，则势必导致偏枯无华、单调乏味；若只有杂而无一，也势必导致群言相越、杂乱无章；只有矛盾而统一、多样而和谐，才能言之有文。《周易》中这些虽未充分发挥，但却已正式提出的基本论点，实可说是我国美学史上关于辩证法的最早启示。

《周易》经、传中都提出了一系列相互矛盾对立的概念，如阴阳、刚柔、动静、屈伸、进退、损益、盈虚、险易、内外、大小、多寡、起止、速缓……等等，这些都是相互矛盾对立事物的两极，但它们又往往相互依存、相反相成，并在一定条件下相互转化，所以它们又是统一的。虽然《周易》是从哲学的角度来谈这些而没有直接涉及文章的写法问题，但若联系起来理解，《周易》中所提的“物相杂曰文”与“贞乎一”的矛盾统一说，也就有了更深刻的哲学依据。

《易经》之文，的确在一定程度上体现了艺术辩证法的特点。倘若将它与稍早的殷商时期的甲骨卜辞、钟鼎铭文对比一下，就可更明显地看到这一点。

殷商时的甲骨卜辞、钟鼎铭文，只是一种简单的散文的雏型，只是把占卜之辞、祭祀之事粗略地记下来，毫无雕饰。如甲骨卜辞：“癸卯卜、今日雨。其自西来雨？其自东来雨？其自北来雨？其自南来雨？”如著名的“戊辰彝”铭文：“在十月，隹王廿祀彜，遘于妣戊，武乙爽”，这是记说祭祀殷王武乙配偶妣戊的事。这类文字单调乏味，表现力相当幼稚，而稍后的《易经》卦爻辞，则在散文方面跨进一大步，其主要标志表现于下列几个方面：

(1) 散文与韵文的相杂。《易经》本是一部散文，如“东邻杀牛，不如西邻之祭实受其福”(《既济》九五)等句式都是散行的。但有些地方又穿插一些韵文，如“其亡其亡！系于苞桑”(《否》九五)，就是押韵的，这使读者于平淡无奇中突然有新颖之感。(2) 长短句与对偶句的相杂。《易经》之文多长短句，如“突如其来如，

焚如，死如，弃如”（《离》九四），“履虎尾，愬愬，终吉”（《履》九四）等，有一种参差错落之美。但有时又出现一些“编字不只，锤句皆双”的对偶句，如“女承筐，无实；士刲羊，无血”（《归妹》上六），“无平不陂，无往不复”（《泰》九三）等句双双作对，联翩飞落，则有一种平衡对称之美。（3）静态的叙述与动态的描写相杂。如“高宗伐鬼方，三年克之”（《既济》九三），显然是叙述的笔调；而“得敌，或鼓、或罢、或泣、或歌”（《中孚》六三），寥寥十字，却生动地描写出战后的一个动人场面。（4）其它各种对立因素的相杂。如前面几段所举的那些例句，或以小喻大，言近旨远，或意内言外，寄微于显……等，就是大小、远近、内外、显微……等对立因素的相杂。而上述的一切，又都有“易理”（事物变易之道）一以贯之，所以“杂而不越”。

正因为《易经》之文既能使“物相杂”，又能“贞乎一”、“杂而不越”，能在矛盾中求统一，多样中求和谐，所以如虎豹之革，颇为绚烂，远较单调偏枯的甲骨卜辞、钟鼎铭文为有文采。《易传·系辞》赞《易经》：“其辞文”，是比较符合事实的。也正是这一点，方使《易经》中的思想的种子向未来飘得更远。

《周易》中蕴含的这种艺术辩证法，虽然语焉不详，但它通过初步运用所显示的艺术效果，对后人却是很有启发的。我国历代不少文艺家美学家都在不同程度上意识到在对立中求统一、在多样中求和谐的重要性。他们在艺术处理过程中，发现各种矛盾对立因素到处存在着，除了《周易》中提到那些外，还可举出一系列来，如取舍、详略、虚实、浓淡、平奇、抑扬、擒纵、巧拙、工笔与写意、粗犷与细腻、放纵与控制、单纯与丰富、造险与破险……等等，他们总是力求在作品中把它们辩证地统一起来，总是强调要让这一正一反的两个方面互为经纬地交织在作品中。

六、阴阳刚柔说——开以后

风格美论的先声

我国传统美学在论及文章、作品的风格时，很注意阳刚与阴柔这两种基本类型的美，这大致相当于西方美学中所说的崇高（壮美）和美（优美）。而我国传统美学中这种风格美论，也导源于《周易》。

《易传·说卦》：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而立爻。”——意谓天地万物有阴有阳，因而创立阴阳两类卦象以象征之；阳为刚，阴为柔，万物有刚有柔，作者将物之刚柔两性加以发挥，并创作刚柔两类爻象以象征之。因此在《周易》中，不但首先提出了阴阳刚柔之说，而且还出觅了不少具有阳刚之美与阴柔之美的这两类“易象”。例如：

“飞龙在天”（《乾》九五），“云从龙、风从虎”（《乾·文言》），
“龙战于野，其血玄黄”（《坤》上六），“明出地上”（《晋·彖》），
“雷在天上”（《大壮·彖》）……——这些都可说是具有阳刚之美的“易象”。

“鸣鹤在阴，其子和之”（《中孚》九二），“鸿渐于磐，饮食衎衎”（《渐》六二），“贲如皤如，白马翰如”（《颐》六四），“枯杨生稊”、“枯杨生华”（《大过》九二、九五），“飞鸟遗之音”（《小过》卦辞）……——这些都可说是具有阴柔之美的“易象”。

《周易》对此虽不能在美学上作出理论说明，但从这两种类型的“易象”看来，阳刚之美大体是和谐中包含着斗争，而阴柔之美则往往是差别中追求着和谐，阳刚美更倾向严肃性和斗争性，而阴柔美则更倾向于愉悦性和统一性。表面看来，这两种不同类型的美似乎如冰炭之不能同器，可是却被《周易》兼收并蓄，这对于后人是很有启发的，它显示这两种美实际是互为表里、相互补

充的，有时它们甚至还可共同构成一个矛盾统一的艺术体。事实上，正是具有这两类美的“易象”的相杂相错，更增加了《易》文的美学色彩。

《周易》中这种美学意蕴，实开风格美论之先声。历代很有些关于阳刚与阴柔的很有见地的见解，实际上都是在《周易》的阴阳刚柔说的基础上，在具有阳刚美和阴柔美的“易象”的启发下所作的引申和发挥。

综合以上六个方面的论述，我们可以清楚地看到，在《周易》这部古老的哲学著作中，虽然没有也不可能从理论上对美学问题作系统的论述，但其中的文学现象和美学意蕴却是很丰富的，它虽然还是自发的、比较原始的、还属于萌芽状态的东西，但它以后对我国文学和美学的发展却产生了深远的影响，这些萌芽，以后是开了灿烂之花，结了丰硕之果的。在这方面进行探索、研究，将对了解我国源远流长的文学史的特点，对建立我国具有民族特色的美学理论体系，都将具有不容忽视的现实意义。

《周易》这部古老的哲学著作，其内容是多方面的，倘能多角度、多侧面地研究它，它所给予你的绝不仅仅是关于我国上古的哲学知识。这使我不禁想起了印度大诗人泰戈尔的一句名言：

“美好的东西不是独来的，它伴了许多好东西同来。”

1982. 6. 21.

《周易》对立变化创新思想 中的美学意义

黄寿祺 张善文

《易传·系辞上传》指出：“夫《易》广矣，大矣。以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”这纵然含有该传作者的推扬褒美之意，但不失为先秦时代学者对《周易》哲学包涵的丰富、广博内容的较可取的理解。《周易》哲学的象征理趣，颇可触类旁通：就美学的角度探寻，我们即不难发现，此书蕴蓄着不少值得认真挖掘的美学因素。本文拟针对《周易》辩证思想体系中关于事物对立、变化、创新的概念，试析这三者在哲学理绪之余所显露的朴素的美学意义。

由于《周易》古经丰富的思想集中体现在抽象隐晦的六十四卦符号及古奥艰深的卦爻辞中，而现存最早的解说《周易》古经的《易传》（包括《彖传》上下、《象传》上下、《文言传》、《系辞传》上下、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等十篇）成为后人治《易》最为重要的资料，^①因此，本文抒论的基本宗旨是，既以卦形、卦爻辞为主要依据，亦兼取《易传》的合理解释。

一、《周易》阴阳对立的观念，透露着古人原始朴素的美感：寓和谐于对立之中

“寓和谐于对立之中”，是一种古老朴素的美学观念，认为事物

• 本文曾以删节稿载于《福建师大学报》（哲学社会科学版）一九八八年第三期，今刊出全文。

因对立比称的因素而构成和谐之美。究其本根，人类自身躯体的对称结构（两耳、双目、四肢等），自然界万物的种种对立和谐现象（树木分叉、鸟翼对举、两峰互峙、双水分流等），均是古人产生这一美学观念的直接来源。

我国古代建筑、绘画、音乐、舞蹈、文学诸艺术部门的艺术实践，常常体现着这一美学观念的影响。《礼记·乐记》言音乐之谐美时强调“使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒，柔气不慑，四畅交于中，而发作于外”；《周礼·考工记》叙绘画设彩时指出“画绩之事，杂五色。”“青与白相次也，赤与黑相次也，玄与黄相次也。”《文心雕龙》论文学声律时认为“异音相从谓之和”，这些都是较早期的美学理论资料，均指明艺术之和谐寓含在对立因素的交错搭配，相互比照之中。考察这种美学观念的渊源，不能不追溯到《周易》的“阴阳”学说这一朴素辩证的哲学观念。

“阴阳对立而又和谐”的辩证观念，无论是在八卦、六十四卦的卦形符号象征中，还是在卦爻辞的哲理喻示中，都强烈地显示出这是《周易》哲学体系的最基本思想之一。

卦形象征，系《周易》内容的一方面特殊结构形式。这一结构以“阴”（--）、“阳”（—）两种对立的符号为要素，先三迭组成八卦：三乾（天）、三坤（地）、三震（雷）、三巽（风）、三坎（水）、三离（火）、三艮（山）、三兑（泽）。不言而喻，这八种象征性符号置根于“阴”、“阳”对立线形的交迭；换言之，八卦符号的和谐，寓于对立因素“--”和“—”错杂组合之中。再细论之，八卦间的相互关系，也是两两对立的：乾与坤对立，震与巽对立，坎与离对立，艮与兑对立（每组中之前者称阳卦，后者称阴卦）。②《系辞上传》云“刚柔相摩，八卦相荡”，谓其“相摩”、“相荡”，正是阴阳矛盾对立之义。八卦的制定，是《周易》创作的最初阶段。此后，八卦两两相重而出现六十四种六画（爻）式的象征符号，即为六十四卦卦形。六十四卦的结构，既是建立在阴（--）阳（—）

对立和八卦对立的基础上，又反映出它们自身两相对立的情况。如《乾》(☰☰)与《坤》(☷☷)对立，《泰》(☰☷)与《否》(☷☰)对立，《坎》(☵☵)与《离》(☲☲)对立，《晋》(☰☲)与《需》(☵☳)对立等均是。六十四卦整体形态，在这种从“--”“—”对立，到八卦对立，乃至六十四卦相互对立之中和谐地组合起来。至此，《周易》哲学的符号象征体制——六十四卦卦形，终于在种种矛盾对立因素的交错中形成了。这种组合，不是静止的、刻板的符号排列，而是生动的、变化的、深寓象征内涵的矛盾对立的和谐。

卦爻辞，是六十四卦义理的文字反映，也是《周易》哲学通过语言文字创造的具体形象，以譬喻、暗示、象征的方式作出的特殊表现。卦爻辞反映的义理，与六十四卦符号的象征内涵互为表里、交相映衬；因此，“阴阳对立而又和谐”的观念，也是六十四卦卦爻辞中始终贯联的基本思想。其中《睽》卦，是反映这一思想至为突出的一例。此卦的卦形是兑下离上(☱☲)，为泽润下、火炎上之象，两物相互违逆分歧，故名其卦曰“睽”；睽字，《说文》云“目不相听也”(听，犹“从”，不相从，即两目异视)，正是“乖离”之义。但全卦大旨不在于展示事物违逆分歧现象的本身，而是揭示“睽”中寓“合”、化“睽”为“合”的道理。卦辞谓“睽”之时“小心处事可获吉祥”(“小事吉”^③)即表明了事物虽“睽”，必有可同、可合之处，只要因势利导、细心推求，乖背必消、睽违终合。卦中六则爻辞，分别根据不同的环境、条件喻示处“睽”之道，遂致六爻虽均在“睽”中，未尝有一爻久睽不合。根据内外卦卦象及六爻的爻象、辞旨，可知初爻与四爻，二爻与五爻，三爻与上爻，均是形睽质合、先睽后合的关系。宋人冯当可指出“内卦皆睽而有所待，外卦皆反而有所应”，“天下之理，固未有终睽也”(《周易折中》引)。此即《彖传》称“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”的旨趣所在。从另一角度说，各种事物的一致与和谐，往往寓于乖离和对立之中；《睽》卦

的象征义理，莫过于此。

《周易》六十四卦既是每卦各叙一理，又是密切联系贯通的哲学。《睽》卦所明事物“同”“异”“睽”“合”之矛盾辩证关系的道理，在其它各卦中亦时时均有反映。如《师》卦揭示用兵打仗、克敌制胜之理，朱熹云“伏至险于大顺，藏不测于至静之中”（《周易本义》），即言此卦所叙用兵的本质在于调整或正确把握各种矛盾因素。又如《剥》卦上九“君子得舆”与“小人剥庐”，《既济》卦九五“东邻杀羊”与西邻之禴祭”，《大过》卦九二“老夫”与“女妻”、九五“老妇”与“士夫”等等，都象征事物的对立矛盾现象；而诸卦诸爻的义理，无不表现于妥当调节这些矛盾的过程中。通观六十四卦的卦象及卦爻辞，可以看出，《周易》哲学思想的内核之一，是建立在“阴阳对立而又和谐”的基础上。

当然，《周易》一书的本质是哲学，并非美学；但“阴阳”学说所含与美学颇有关联的因素或对后代美学思想的影响，却是毋庸置疑的。《系辞上传》称“一阴一阳之谓道”，《下传》又称“物相杂故曰文”；《说卦传》云“分阴分阳，迭用刚柔，故《易》六爻而成章”：“相杂”而后成“文”，“迭用”乃至“成章”，岂非“和谐”之“文章”寓含于阴阳对立因素之中的绝好的解说？我们不妨这样认为，这几句既是对《周易》“阴阳”学说的归纳，又隐约透露出其间所含藏的“寓和谐于对立之中”的美学意义。虞翻曰：“乾阳物，坤阴物，纯乾纯坤之时未有文章；阳物之坤，阴物入乾，更相杂成六十四卦，乃有文章，故曰‘文’。”又曰：“章谓文理，乾三画成天文，坤三画成地理。”（并见《周易集解》引）这是从象数学上点明“阴阳”说之要义。清人刘熙载对此广为引申，指出：

《易·系传》：“物相杂故曰文。”《国语》：“物一无文。”徐锴《说文通论》：“强弱相成，刚柔相形，故于文‘人义’为‘文’。”《朱子语类》：“两物相对待故有文，若相离去便不成

文矣。”为文者，盍思文之所由生也？（《艺概·文概》）



立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚。文，经纬天地者也，其道惟阴阳刚柔可以该之。《易·系传》言“物相杂故曰文”《国语》言“物一无文”，可见文之为物，必有对也。然对必有主是对者矣。（《艺概·经义概》）

这两节论述，径直把“阴阳”相对立的观点纳入文学理论的范畴，事实上也正是本文所论《周易》“阴阳”学说透露着古人朴素美感的颇为贴切的“注脚”。

通过以上分析，我们不难明确：《周易》阴阳对立的思想，反映了古人关于事物的和谐往往寓于对立之中的观念。就哲学角度言，这是《周易》朴素辩证思想的一个基础；从美学角度看，这一观念又具有质朴的美感意义。在我国古代美学史上，诸多艺术领域的艺术实践或理论，颇与之相关。如古代建筑艺术中，楼阁亭台每每以互为对称的造型导致和谐匀称的间架布局；古代音乐艺术中，不同音律声调的交错互衬，显出和谐优雅的音乐美；古代舞蹈艺术中，参差跌宕的步态组成协调合拍的舞姿；古代篆刻艺术中的阳文、阴文；古代绘画艺术中的浓淡干湿、虚实疏密、阴阳向背；乃至古代“声律”说所谓“一简之内，音韵尽殊，两句之中，轻重悉异”（沈约《宋书·谢灵运传论》），以及“四六”文的骈排句式，“近体”诗的对偶规律……凡此种种，无不呈现着艺术上和谐寄托于对立因素的交错这一规律，并均与《周易》“阴阳”说所透露的美学意义密相吻合，有的则无可置疑地受到《周易》这一观念的明显影响。

二、《周易》关于万物变动不居的思想， 已经波及美的相对性这一美学观念

《周易》的朴素辩证思想，并非仅仅停留在关于万物对立而又

和谐的认识,而是进一步认为万物同时又处在不断变化的过程中。这从《周易》取“易”为名的寓义中可见一斑。《说文》训“易”为“蜥易”,谓之“象形”。“蜥易”即壁虎类小爬虫,善因时因地变易其色;又“易”之篆文作“”,横视成“”,正似蜥易之象。故《周易》名“易”之本义,实取变化之旨。^④

《周易》卦爻辞中没有“美”、“丑”这类字眼,但由于每卦每爻都拟取具体的事物、现象来喻示《易》理,卦爻辞又对该卦该爻的吉凶休咎作了预测性的占断,于是,从这些喻象或占断辞中,我们往往可以窥见古人朴素的美感参杂其间。其实,在先秦哲学论著中,美丑与善恶的概念还不曾严格区别开,诸子作品如此,《周易》亦如此;然则《易》中“吉”、“凶”、“利”、“咎”之占断辞,似也与“美”“丑”观念略可勾联。^⑤ 由于《周易》辩证思想的要旨在于变动,故其书对事物的肯定、否定,从非绝对,被肯定者可以向否定方面转化,被否定者亦可向肯定方面发展,所谓“变动以利言,吉凶以情迁”,“刚柔相推,变在其中矣”,《系辞下传》)。以美学的眼光观察,这里事实上又隐约可见古人对“美”的相对性的认识。如《损》卦六四云:“损其疾,使遄有喜,无咎。”此言六四以柔弱之质,当“减损”之时,若能自损不善之疾,迅速接纳阳刚之气,必将有喜无害。这是转衰为健、化弱为强、弃恶趋善、变丑为美的象征。《家人》九三云:“家人嗃嗃,悔厉,吉;妇子嘻嘻,终吝。”此言九三阳刚过甚,有治家过严、家人“嗃嗃”伤怨之象,此时虽多“悔”有“危”,但又不失正道仍获吉祥;若反严为宽,放纵妇子“嘻嘻”笑闹,则失家道,终致憾惜。这是告诫人们事物都在变化,处之不慎,美好吉祥者亦将转向丑恶凶吝。《否》卦六二云:“包承,小人吉;大人否亨。”此言当“否闭”之时,六二以阴柔处下,可包容于、顺承于尊者,“小人”当之暂时获吉,“大人”否定此道则可亨通。这是喻示处“否”方式因人而异、正邪不同,故其吉凶每多变动,未能确然测定。总此三卦之

例而言，第一例表明事物可以由弊向利发展；第二例反之，表明可以由好向坏转化；第三例则说明事物发展结局的不确定性，其吉凶因不同的对象而异。这里，笼括了《周易》关于万物发展变化规律的基本特点，这在六十四卦三百八十四爻的义理中，是通同一气的：其哲学指趣，乃是事物“变动不居”的发展原则；其美学意义，则牵涉到“相对美”的范畴。

另一方面，我们还可以从六十四卦每卦六爻之间的发展规律来分析这一问题。《周易》每一卦所叙内容，几乎都揭示了某种事物或现象从低级趋向高级，又从高级趋向消亡这一发展过程；其中对“吉”的肯定，每来自于对“凶”的否定，而被肯定者一旦发展到高峰，又将随之被否定。如《丰》卦，说明事物“丰大”的道理，本属美善可褒之卦。但卦旨却深含“求丰不易，保丰更难”的诚意。卦中六爻，分别喻示处“丰”之时得失善否的情状：第一、三爻必须谨慎自抑，否定其致“咎”的因素，才能得“无咎”；第二、四爻执“中”不偏，修己保丰，遂能致“吉”；第五爻含丰大光明盛德，最得“庆誉”，终获吉祥；但丰大至此已盛，故发展到第六爻必走向反面，导致凶险。全卦揭明了任一“丰大”情态总是暂时、相对的，终究要趋向亏损的道理。此即《彖传》所谓：“日中则昃，月盈则食；天地盈虚，与时消息。”当然，六十四卦三百八十四爻之间吉凶利弊的变化情况，是十分复杂的，需视各卦各爻的具体情状分析。但六十四卦的变化有一项略为清晰的规律可寻：即每卦的第五爻，多是某种事物或现象发展至最完美阶段的象征，占辞多吉；第六爻，则多是事物或现象发展至顶峰而走向衰落（或反面）的象征，占辞多凶。即使有些卦第六爻的爻辞未出现“凶”字，但视其爻义可以显然看出是凶爻。如《兑》卦阐发正确处理“欣悦”的道理，第六爻谓“引兑”（兑，训“悦”），喻示居上位而柔媚者，引诱他人相与为悦，全然背离处“悦”正道，故为凶爻。至于还有一些卦第六爻是明显的吉爻，但就本卦

大义看，也是该卦所明某种事理发展穷衰的体现。如《否》卦第六爻云：“倾否；先否，后喜。”谓倾覆否闭局势，起先犹见否塞、最后通泰欣喜。此爻象征“否极泰来”，显为吉爻；然就“否”之义而言，却为否道穷尽衰亡之喻示。简言之，从诸卦第五爻多完美吉善，第六爻多衰落转化，实可看出《周易》哲学认为事物均在发展变迁，一切“美”、“善”、“吉”都是相对的、一时的，不可能绝对不变。

必须特别提及的，是《周易》六十四卦以《未济》卦为终的问题。这里似乎蕴含着对“《易》者，变也”这一义理的归结。此卦紧接第六十三卦《既济》之后：《既济》卦借“涉水已竟”喻“事已成”，含有完美成功之旨；《未济》则借“未能济渡”喻“事未成”，含有事物未必有绝对成功之时的哲理。《序卦传》认为六十四卦终于《未济》，是表明“物不可穷”，即事物的对立、变化无时休止。全卦以设诫为最后归宿，其象征意义广泛展示了事物的“完美”或“成功”只是相对的、局部的、暂时的，“缺陷”或“未成”却是时时伴随着前者而存在。清人龚自珍《己亥杂诗》之一曰：

未济终焉心缥缈，百事翻从阙陷好。

吟到夕阳山外山，古今谁免余情绕。

诗中以“阙陷”与“未济”并称，流露着浓厚的失意烦恼情绪。本来，现实生活中就不可能存在纯粹的、无所缺陷的“完美”；“夕阳无限好，只是近黄昏”，便是千古诗人咏叹不已的参杂着诸多遗憾的美景。由此可知，《周易》以《未济》卦为终，是归结了六十四卦所反映的事物吉凶、利弊、善恶、美丑之相对性的哲理；正缘于这种相对性，事物才能在扬弃其凶咎因素的过程中不断趋向吉美——这也是上引龚自珍一诗所隐含的化“阙陷”为“完美”，俟“夕阳”成“朝日”，从“未济”中求得“可济”途径的本质意义。否则，《周易》的变易之道则穷矣。

自从人类懂得思维之后，就随之产生了美、丑观念。这一观

念，又极为复杂玄妙。自古及今，从来就没有绝对一致的美丑原则，不同的时代、民族、教养、地位，均可导致迥然不同的美感；而任一或美或丑之物，又可因不同的环境条件而互相转化：这就是美的相对性。它的哲学基础，是宇宙万物均处于永恒的对立、运动、变化、发展中这一辩证原理，正与现代电子理论中的“测不定规律”相通不悖。依据上文的论述，可以清楚地看到：《周易》关于万物变动不居的思想，揭示了事物吉美、完美之不确定性；自美学领域探究，实已波及“美的相对性”这一观念。

三、《周易》的变化说，还蕴含着万物不断变革创新的思想，这与美学原理中的“创新”有着相通之处。

大自然及人类社会在运动变化发展的历程中，不断变革旧形态，创造新事物：这一道理，古人在生活斗争与生产斗争的实践中早已意识到了。《周易》哲学的变化学说，也十分明显地包含着这种思想。其中《革》、《鼎》两卦的义理，是最为典型的例证。

《革》卦，顾名思义，是阐发“变革”的道理。朱熹说：“革，是更革之谓，到这里须尽翻转更变一番”，“须彻底从新铸造一番，非止补苴罅漏而已。”（《朱子语类》）此语揭示了《革》卦所喻“变革”意义的激烈性质。卦中六爻分别展示事物变革过程各阶段的特征，辞多褒赞，寓意深长。第五爻谓：“大人虎变，不占有孚。”认为“大人”象猛虎一样推行变革，毫无疑问必能取信天下（孚，训“信”）。这是全卦最为吉美之爻，《周易集解》引马融曰：“虎变威德，折冲万里，望风而信”，足见《周易》作者对变革之高度推崇。《彖传》称“汤武革命，顺乎天而应乎人”，正是用史例论证变革的重大意义。

继《革》之后，是《鼎》卦。鼎，作为烹饪之器，有“养人”之功；作为“法器”，又是权力的象征。《鼎》卦立义，是借烹物化生为熟，譬喻事物调剂成新之理，侧重“经济天下”、“自新新人”的意义：《杂卦传》所谓“《革》去故也，《鼎》取新也”，即明此旨。马振彪指出：“九鼎之重器，以新一世之耳目；而鼎之为用，又无过于变革其旧者，咸与惟新，而成调剂大功。故《鼎》承《革》卦，以相为用。”（《周易学说》^⑥）可见，《鼎》紧接《革》卦之后，其象征意义是与前者互为联系的，即强调说明事物在革除旧态之后，如何创立新制的义理。

从上述《革》、《鼎》两卦所表露的“革故鼎新”的象征要旨看，与后代美学理论实可密相勾通。刘勰《文心雕龙》撰有《通变》一篇，论说文学发展的“参伍因革”之道；唐代韩愈、柳宗元等人力扫齐梁积弊，推行旨在改革文风的“古文运动”，极力倡扬“惟陈言之务去”，“变浮靡为雅正”的主张；赵翼《论诗》所谓“满眼生机转化钧，天工人巧日争新，预支五百年新意，到了千年又觉陈”；乃至郑燮与韩生论文之句“删繁就简三秋树，领异标新二月花”，均可反映出变革与创新的思想在美学领域的重大作用。

如果认为《周易》的“创新”思想仅仅体现在《革》、《鼎》两卦，那是太为偏狭了。前文已叙：《周易》的变化学说，立足于“动”。这种往复不已的运动，也是革除旧事物，开创新事物的过程。因为：就六十四卦中每卦的六爻而言，从初爻到上爻的渐次变动，凡变动一次，便超越了旧爻，产生了新的一爻；就六十四卦三百八十四爻的任何一爻而言。任意变动某卦的一爻（或数爻），都将转化为与原卦全然不同的新的一卦——《周易》哲学，就是在这种运动中不断地变革、创新，所谓“生生之谓易”（《系辞上传》），即言此理。因此，“革故鼎新”的思想，非仅体现于《革》、《鼎》两卦，而是贯穿于《周易》六十四卦的整个哲学体系。以《周易》开

篇第一卦《乾》卦为例，全卦拟“天”为象，揭示了“阳刚”元素，“强健”气息的本质作用及其发展变化规律。卦中六爻，分别取“龙”或“君子”为象征物；从六爻的变化发展看，初爻“潜龙”，方深藏自养；二爻“见龙”，已初露头角；三爻“君子”，正努力奋发；四爻“渊”边之龙，待时腾跃；五爻天上“飞龙”，大功告成；上爻“亢龙”激进，反至挫折。显然，作为开创万物，催萌活力的阳刚之气，“潜龙”是被肯定的；但随着情况发展，相较于二爻来说，初爻的“潜龙”被更为刚强的“见龙”所取代了；再向前发展，旧日的“见龙”又为“君子”所取代……依次推进，到了“飞龙”，已发展为统括万有、不可抗拒的新生力量，终于取得辉煌的成功。可见，《乾》卦六爻的变化，体现着发展中的新生事物，总是胜过旧事物。然而，《周易》并非无条件地否定旧的，肯定新的，前文所引“《鼎》取新”之“新”，即言此“新”必须适应现实环境、符合客观规律（即“顺时应世”）才有可取之处。因此，《乾》卦上爻的“亢龙”，虽也是高度发展的不同于前五爻的“新”事物，却只能以“有悔”告终，其缘故正在于飞腾得太高太猛，超越出现实许可的范围，遂不得不走向反面。针对这一问题，王弼《周易略例》作了较为深刻的论说：

夫爻者，何也？言夫变者也。变者，何也？情伪之所为也。夫情伪之动，非数之所求也；故合散屈伸，与体相乖。形躁好静，质柔爱刚。体与情反，质与愿违。巧历不能定其算数，圣明不能为之典要；法制所不能齐，度量所不能均也。……是故，范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。通乎昼夜之道而无体，一阴一阳而无穷。非天下之至变，其孰能与此哉！是故，卦以存时，爻以示变。（《通爻明变》）。

又说：

夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。夫时有否泰，故用有行藏；卦有小大，故辞有险易。一时之制，可反而用也；

一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适，故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。（《明卦适变通爻》）

由此可知，《周易》变化学说，是强调因时通变，不可一刻止息；而变化结果之吉凶利弊，则取决于是否合“情”适“时”。那么，我们可以推得《周易》关于“创新”思想的大略模式：《周易》从朴素辩证的观点出发，揭示了事物总是在运动过程中不断地“变革”与“创新”；而在适应现实发展的客观规律的条件下，一切经过变革发展的新的事物，往往都比旧事物更加吉善，美好。这里，我们不禁联想起“新”的美学涵义——在审美范畴内，一种事物往往在对其旧形态的发展、变革并赋予新的内容的基础上，不断趋向更高一级的“美”；一旦停止了这种发展变革，不增益新的因素，“美”就无从提高、无法进展了。就此析之，《周易》“革故鼎新”的思想，与美学意义上的“创新”无疑是密相贯通的。

略推考之，关于“变革”、“创新”的思想，在我国古代产生甚早。《礼记·大学》载汤之《盘铭》曰“苟日新，日日新，又日新。”意在诫勉人们日益增新其德。此铭是否商汤时代作品，自当别论；但我们可以认为，纵使铭文确系商代以后人伪作，“日新”的思想也未必殷商时所无。因为“殷革夏命”这一重大社会事变，本身也是一场“革故鼎新”的暴烈行动；此种社会背景下出现“日新”思想，于理可通。据《尚书·盘庚》云：“迟任有言曰：‘人惟求旧；器非求旧，惟新。’”今学术界一致认为《盘庚》三篇为大略可信的商代文献，文中引迟任言，已明显体现出器物贵在求“新”的思想。再推“新”字的造字本义，《说文》云“取木也，从斤亲声”，《段注》：“取木者，新之本义”，“当从斤、木，辛声”。段氏释字形结构，似颇可取。据此，“新”字之义原指持刀砍取树木；又因树木被砍截之后，砍伐处每于来春蘖长出新枝新芽，遂使“新”

字引申出“新旧”之“新”的意义。^⑦殷墟甲骨文商王武丁时代的字形,“新”字作“𠄎”,⁸亦持斤砍木之象,与许慎说合。于是,我们获得一种可资印证的资料:当“新”字被创造之初,其字体结构及本义,引申义便寓含着“革故鼎新”(犹砍去旧木、蘖生新枝)思想的滥觞痕迹。因此,“变革”与“创新”的思想,在周代以前实已萌芽;至殷末周初产生之《周易》,则把这种思想通过卦爻变化的象征更系统、更深刻地表现出来。《易传》谓“大畜,刚健笃实,辉光日新其德”(《大畜》卦《彖传》)、“日新之谓盛德,生生之谓易”(《系辞上传》):此中所言“德”的含义,虽可能杂有《易传》作者的观念,但对事物在不断创新过程中使自身日益完善这一思想的阐释,似不违《周易》哲学之本旨。如果说《周易》的“变化”之道是往复不止的。那么,作为此道之一端的事物不断革旧创新的发展过程,也是无止境的——“新”事物之所以美,正缘于此。对于《周易》哲学包含的这种与美学意义上的“创新”相勾通的思想,在古代美学史的研究领域中,不能不引起我们重视。

四、结 语

前文叙及的三个问题,在《周易》哲学思想中并非各自隔离的,而是互为联系的:自然界与人类社会的种种事物、现象,无不反映出矛盾的对立的因素;矛盾对立的事物、现象,均在不停的运动中变化发展着;事物变化发展的趋势,又往往导致革除旧形态、开创新气象的结果——这就是《周易》朴素辩证思想之精髓所在。当然,由此呈露出的《周易》哲学思想的美学意义。也是贯穿一体、不可割裂的:事物的和谐美,往往寓含于矛盾对立因素的组合之中;在矛盾对立环境中不间断地变化发展的事物,其“完美”总是相对的或不确定的;事物变化发展的永恒性,又决定了它们在不断地“革故鼎新”的过程中创造出更高阶层的“美”——这

就是《周易》思想与古代朴素的美学观念密相关联的某些重要体现。

美学，本是统属于哲学范畴；在诸门社会科学尚未独立形成其自身体系的古代社会，古人朴素的美学观念更是包容在各种哲学思想中。《周易》是一部涉及面极广、象征意义至丰的古代哲学专著，此类情实尤为突出。《四库提要·春秋类小序》云：“六经之中，惟《易》包众理，事事可通。”实属的评。此即《周易》关于事物对立、变化、创新的理念。既属哲学内容，又含美学意义之所以然。这种情况，不独我国如此，国外学术史上也有同类例证。朱光潜《西方美学史》论及古希腊美学思想萌芽时指出：“在早期希腊，美学是自然哲学的一个组成部分。”对西方早期哲学中朴素唯物和辩证思想的重要代表赫拉克利特（约公元前530—470），作者评述道：

在辩证观点方面，赫拉克利特也认为“自然趋向差异对立，协调是从差异对立而不是类似的东西产生的”，“结合体是由完整的与不完整的，相同的和相异的，协调的与不协调的因素所形成的”。这个看法虽近似毕达哥拉斯学派的，但却比它迈进了一大步。毕达哥拉斯学派侧重对立的和谐，赫拉克利特则侧重对立的斗争。他说得很明确：“差异的东西相会合，从不同的因素产生最美的和谐，一切都起于斗争。”侧重和谐就是侧重平衡和静止，侧重斗争就是侧重变动和发展，所以毕达哥拉斯学派把数量关系加以绝对化和固定化，而赫拉克利特则强调世界的不断变动和更新。他认为一切都在变动中，象流水一样，前水已不是后水，没有人能在同一河流中插足两次。这虽是一个一般哲学的观点，对于美学却有重大意义，相信赫拉克利特的看法，美就不能是绝对永恒的东西。（《西方美学史》上卷第一章）

此节醒人耳目的评论，通过分析赫拉克利特对毕达哥拉斯学派的

继承和发展，把赫氏哲学中反映的富有美学意义的思想归纳为三条：一曰，不同的因素，差异物的会合，产生最美的和谐；二曰，变化运动中的事物的美，不是永恒的，而是相对的；三曰，世界在不断地变动和更新。显然，这与本文所叙《周易》对立、变化、创新思想中的美学意义正相契合：这种契合，为探究人类古代哲学、美学思想诞生的初级阶段的某些一致性现象，提供了良好的线索。值得注意的是，《周易》哲学的出现。比毕达哥拉斯学派或赫拉克利特早了五个多世纪。如果朱光潜归纳的古希腊人“一般哲学的观点”确实对于美学“有重大意义”，则本文论及的《周易》朴素辩证思想中的对立、变化、创新的观点。也同样对于美学，尤其对探研我国古代美学发展史具有不可轻忽的学术意义。

一九八七年七月写于福州

-
- ①《左传》、《国语》所载筮例，当属解《易》之最早文献记录；但其说均属不成系统的零星文辞。旧说孔子作《易传》（《十翼》），乃为阐说《易》义的最初专著。宋欧阳修以降，《易》家始对《易传》作者与时代提出异议。此问题迄今未有定说，然学术界较多数学者认为，《易传》系春秋战国之间孔门弟子及其后学为传述师说而撰，未必孔子亲著。亦未必出自一人之手。此说似较近实。惟《易传》虽与古经有别，因其产生时代颇早，必保留大量切合经旨的说法，宜为今天了解《周易》古经的极重要的参考资料。
 - ②《说卦传》云：“乾，天地，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故称之长男；巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之之中男；离再索而得女，故谓之之中女。艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”此即“乾坤六子”说，亦八卦分为阳卦四、阴卦四之所本。
 - ③“小事吉”之义，有两说。或以为“小事”指细小之事。如孔颖达云：“小事，谓饮食衣服。不待众力，虽乖而可。”（《周易正义》）

或以为“小事”指“以柔为事”。如何楷云：“业已睽矣，不可以忿疾之心驱迫之也；惟不为已甚，徐徐转移，此‘合睽’之善术也。故曰‘小事吉’。小事，犹言以柔为事；非大事不吉，则小事吉之谓。”（《周易折中》引）今取后说。

- ④此书名“易”之旨，旧说纷纭。兹仅叙其基本含义，余详黄寿祺撰《周易名义考》（载《福建师大学报》1979年第一期，又载《中国古代史论丛》1981年第一辑）。
- ⑤先秦哲学著作中，“美”、“善”概念多合用不分。施昌东《先秦诸子美学思想述评》（中华书局1979年版）已略论及。考两字形体，均从羊，《说文》释“美”云：“与善同意”。可见古人于“美”、“善”之义无截然分别。依此类推。与“美”、“善”相对的“丑”、“恶”两字。也同样有互通之义。又，“善”、“恶”概念既与“美”、“丑”近义，则《易》之“吉”、“凶”、“利”、“咎”等辞，似亦与之略可系联。
- ⑥《周易学说》一书，桐城马振彪先生遗著，未刊手稿本。现藏福建师大图书馆。
- ⑦段玉裁《说文解字注》于“新”字又云：“引申之，为凡始基之称。《采芑·传》曰‘田一岁曰菑。二岁曰新田’。其一耑也。”此即言“更新”为“新”字之引申义。
- ⑧见《龟甲兽骨文字》卷二，林泰辅编，一九一七年日本三省堂石印本。

《易经》字说

徐 式 圭

一、总字数问题

《易经》这个东西，真够神秘了，它的时代是谜，它的性质是谜，那里知道它的字数还是个谜？不过这个谜，若是肯费工夫，没有猜不准的。无如肯下这死工夫的人很少，——我便是里头为善不终的一个——所以这个谜底，到现在还没有完全发表出来。

纪经书字数最古的可算是唐《开成石经》了，它里头注明《易经》是24437字；《困学纪闻》注引郑耕老《劝学》的话是24007字；欧公所述的《九经》字数，关于《易经》部分和耕老相同；周密所述的《易经》字数是24107字；汪汲《十三经纪字》，《易经》字数是20991字；又有个叫什么《应酬典则》的，它说《易经》是24707字。我们把它排列在一起：

唐《开成石经》，24437；

宋郑耕老《劝学》，24007；

欧公《九经》字数，24007；

周密《九经》字数，24107；

清汪汲《十三经纪字》，20991；

《应酬典则》，24707。

这些到底谁对呢？诚如谈泰《十三经纪字序》里说：“经文具在，可考而知。”但是要考，总得着实地考，反复地考，“约略计较”是不够的。我刚刚只是约略地考了一下，所得《易经》的字数却是20413。没事在五个差数里头，再加上这笔糊涂账，本来是要自

• 本文原载《学艺杂志》第十四卷第九期（一九三五年十一月）。

己一笔勾销的，但因为已经花费了很大的工夫，不能割爱；又因为工夫太大，没有再来一下逐字考核的勇气和时间，只好把那半生不熟的果实，留在这里，替郑、欧、周、汪诸老凑凑热闹。

二、字的计算方法

谈泰《序》里，曾提起汪老的计算法，是：“凡一经之中，先录其每篇小数，末复合为大数，分纲别目，赅括无遗。”因此，推定汪数比以前诸家都确。

但我的算法，却是以生字（单字）为经，卦爻、《象》、《彖》“十翼”为纬。原想以字证经，明白了它里头常用的字和所说的词，然后推定《易经》时代的社会背景；字数问题，还是副产品。但是，单是这副产品已和前人的收获不符，因此不敢自信起来，便把这工作搁置一边，到现在才检查破账，略为整理一下。

三、字的分配

《易经》的总字数，前面已经说过，这里所说的只是生字的问题。据我所查，《易经》的生字共有1373个。它的分配照下面的表：

部首	字数	部首	字数	部首	字数	部首	字数	备 考
一	11	丨	1	丶	1	丿	6	
乙	6	丿	1	二	6	一	8	乙部之“乾”字，分“乾坤”之乾与“乾湿”之乾，为两字。
人	55	几	9	入	3	八	8	
冂	1	乚	2	彳	4	儿	1	
凵	2	刀	16	力	11	勹	2	

部首	字数	部首	字数	部首	字数	部首	字数	备	考
匕	3	匚	1	匚	1	十	8		
卜	3	冂	3	厂	5	厶	2		
又	8	口	51	土	18	士	2		
夕	6	大	13	口	10	女	18		
子	9	宀	29	寸	7	小	3		
九	2	尸	10	巾	1	山	2		
川	2	工	3	己	4	巾	9		
干	4	幺	2	广	11	乚	1		
弋	2	弓	10	丨	2	彡	3		
彳	16	心	53	戈	10	户	2		
手	38	支	11	文	1	斗	1		
斤	4	方	7	先	2	日	23		
曰	6	月	8	木	48	欠	2		
止	6	歹	4	父	3	母	2		
比	1	氏	2	气	1	水	59		

部首	字数	部首	字数	部首	字数	部首	字数	备 考
火	14	父	1	爻	2	爿	2	
牙	1	牛	9	犬	10	玄	2	
玉	6	瓜	1	瓦	3	甘	2	
生	1	用	2	田	14	疋	2	
疒	6	癸	2	白	6	皿	10	
目	14	矢	4	石	5	示	16	
内	1	禾	11	穴	7	立	4	
竹	16	米	2	糸	31	缶	1	
网	5	羊	7	聿	1	羽	1	
老	4	而	1	耒	5	耳	7	
肉	17	臣	3	自	3	至	2	
白	5	舌	2	舛	2	舟	1	
艮	3	色	1	艸	45	虍	7	
虫	7	血	1	行	6	衣	10	
西	3	見	5	角	3	言	24	言部“说”字，合“喜说”、“脱离”、“言说”为一字。

部首	字数	部首	字数	部首	字数	部首	字数	备 考
谷	1	豕	6	貝	18	赤	2	
走	3	足	12	身	2	車	10	
辛	4	辰	2	辵	34	邑	5	
酉	7	里	3	金	6	長	1	
門	14	阜	21	佳	7	雨	9	
青	1	非	2	面	1	革	3	
音	1	貞	16	風	1	飛	1	
食	10	首	1	香	1	馬	7	
骨	1	高	1	髟	1	鬯	1	
鬼	9	魚	3	鳥	5	鹿	2	
鹵	1	黃	1	黑	3	鼎	1	
鼓	1	鼠	2	鼻	1	齊	3	
齒	1	龍	1	龜	2			

(坊刻有《十三经集字》的关于《易经》部分署名刘昭晋书里头，只有288，这大概是除了已见在四子书的字数不算。)

现在，再把1373个生字，依照它所出现的回数，分作三类：

（一）在百回以上的（中列生字旁注出现回数）：

也955、之616、曰584、以480、象472、不412、其383、有343、而272、吉270、六227、九222、天217、利209、大208、人200、子191、上186、为183、无183、贞176、者175、咎156、君152、中150、行148、故143、下136、乎124、三119、于115、凶115、用115、道113、往110、地103、得101、（37字）。

（二）在五十回以上的：

物98、在97、亨96、四93、则92、刚92、小92、二90、终87、初87、五86、易86、昏86、德78、所77、志77、位76、是75、明74、正72、象68、来68、言67、受67、孚67、未65、时63、日61、动60、知59、矣57、悔57、与55、乾54、成52、如51、万50、元50（38字）。

（三）在十回以上的：

变、事49、观48、于、攸47、王46、失45、夫、震、复44、自、顺、相43、出、过、至、厉42、何、民41、说、圣、或40、勿、巽39、能、坤、女、义37、亡、通36、龙35、命34、益、神33、必、穷32、恒、居31、长、履、从、应、一、生、遇、乃30、家、井、光29、归、艮、谦、卦、征、外28、食、止、取、文、心、化27、进、师、方、坎、离、入、困26、节、雷、哉、木25、蒙、兑、莫、革、乘、功、辞24、诸、我、俭、当、致、尚23、蹇、马、立、比、存、信、交22、弗、旅、涉、水、剥、损、遯21、先、丧、壮、始、川、山、泽、豫、阴、久、反、畜20、颐、匪、黄、阳、焉、伍、风、随、内、济、雨19、十、善、妇、临、讼、涣、男、远、然、此18、升、合、否、安、月、求、父、爻、牛、疾、盈、若、蛊、类、退、难17、朋、疑、鼎、足、邑、解、宜、身16、克、健、亦、夬、妹、咸、夷、数、忧、情、灾、舆、需、非15、贲、虽、丰、乱、公、多、噬、和、幾、田、百、寇14、

且、南、危、定、害、怒、卫、获、西、睽、惕、既、亨、首、辨、贤、国、飞、臣¹³、世、主、包、八、告、器、决、业、福、童、聚、养、丽、幽、众¹²、趾、贵、鬼、帝、係、侯、喜、常、火、潜、發、盖、晋、萃、血¹¹、重、雲、高、门、望、极、尽、号、虚、舌、繫、习、耳、治、承、慎、庭、富、唯、施、辅¹⁰ (252字)。

照上面的排列，我们可以知道在1373个生字里头，出现的回数在十回以上的，只有327个，更有1046个都在九次以下。而这出现比较多次之中，是（1）助词，（2）介词，（3）特别术语如“象曰”之类，（4）副词，（5）数词，（6）卜词如“吉”、“凶”、“无咎”之类，（7）卦名，（8）数字，（9）其他。前几种是一切书籍的普通现象，后几种是《易经》的特别情形，这都没有多大关系。我们所要说的还是几个普通名词。

四、名词的研究

《易经》一千三百多个单字里头，关系社会生活的重要名词，分析起来，不外下列几种：

（一）动物

总名：人（本76、翼124），兽（翼1），鸟（本7翼1），鱼（本5），禽（本2翼1）。（本为《易经》本文的简称，翼为《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》、《文言》等《十翼》的简称，阿拉伯数字表明在书中凡几见，下同此。）

兽类：虎（本7翼1），豹（本2），鹿（本2），狐（本3），狗（翼2），牛（本14翼3），牲（本2），羊（本6翼1），马（本14翼8），豕（本3），豚（本3），鼠（本2翼1）。

鸟类：鸡（翼1），经本有“翰音”，或云即鸡），雉（本2翼1），隼（本1翼2），鸿（本6），鹤（本1翼1）。

虫类：蛇（翼1），蛊（本14翼3），龙（本12翼23）。

水介：鲋（本₂），龟（本₃翼₂），鳖（翼₁），蟹（翼₁），蚌（翼₁），螭（翼₁）。

（二）植物

总名：草（本₃翼₁），木（本₁₂翼₁₃），果（本₃翼₃）。

木类：杞（本₁），桑（本₁翼₁），杨（本₃），棘（本₁）。

草类：茅（本₅翼₂），莽（本₂），苞（本₁翼₁），梯（本₁），稼（翼₁），谷（本₁），蓍（翼₂），萑苇（翼₁），蒺藜（本₂翼₁），陆菟（本₁）。

果类：瓜（本₁），蒟（翼₂）。

（三）矿物

石（本₂翼₂），金（本₆翼₂），玉（本₂翼₁）。

（四）器具

家具：瓮（本₂），瓶（本₂），瓮（本₁），缶（本₃），盘（本₂），鼎（本₁₂翼₄），杵（翼₂），臼（翼₂），樽（本₂），囊（本₂），革（本₁₉翼₅），箕（本₃，多作“箕子”连词），筐（本₂），篚（本₄）。

武器：干（本₁，亦解作“水涯”），弓（翼₁），弧（本₁翼₂），戈（翼₁），戚（本₁），斧（本₂翼₂），矢（本₃翼₃），鼓（本₃翼₄）。

工具：耒（翼₂），耜（翼₁），罟（翼₁）。

行具：车（本₂），轮（本₃翼₁），輶（本₃），舆（本₁₃翼₂），舟（本₁翼₂）。

衣服：履（本₂₂翼₈，有作动词解），屨（本₂翼₁），布（翼₁），带（本₁），帛（本₁），衣（本₁翼₁），袂（本₃），裳（本₂翼₁），鞶（本₁）。

刑具：桎梏（本₁）。

（五）家屋

园（本₁），城（本₂），墉（本₃翼₁），宅（本₁翼₁），家（本₂₂翼₁），巷（本₂），庙（本₆），庐（本₂），栋（本₆翼₁），

桷(本1),床(本9),牖(本1),社(本6),宫(本6翼4),閼(翼1),狱(本6),穴(本3翼1),巢(本1翼1)。

(六) 称谓

仆(本3),友(本2翼1),君(本111翼61,但多为“君子”连词),后(本3),夫(本19翼25,但有代名词用),妻(本6翼3),妾(本3翼1),妹(本13翼1),妇(本15翼3),娣(本5),妣(本1),子(本122翼69,但多为“君子”连词),考(本1),客(本2翼1),师(本32翼4,作“众庶”解),弟(本4),兄(本2),父(本1翼6),母(本4翼4),祖(本2),臣(本7翼6),民(本21翼20),童(本12),朋(本15翼1,有作“十朋”者),婚媾(本6)。

在这词类里,我们可以知道的:

(1)《易经》时代还是个人与兽争的时代,虎、豹、龙、蛇那些动物特别多,所以常至“履虎尾”和“见龙在田”。比较驯习可以供给我们狩猎的,便是雉、鹿、狐、鼠。在《易经》时代,“田获三狐”、“田获三品”似乎很常见。水猎方面,见于卦辞的便是“井谷射鲋”。兽类里头,已给我们驯养的,则有“牛”、“豕”、“马”、“羊”各种。这个只看经里面所说“牵牛”、“刳羊”、“锡马”、“用牛”、“豮豕”,已够完全表示出人力驾驭的状态。

(2)植物方面也是野生的多,种植的少。“杞”、“棘”、“茅”、“莽”、“蒺藜”、“萑苇”、“陆菀”,全是榛桤时代的象征。只有“桑”、“瓜”、“谷”、“稼”,略带些人类加工的痕迹。

(3)矿物方面那真是贫寒了,除了石头和粗金属,一些也没有。

(4)家具里面,最多是瓦器,明白表示着他们是属陶器时期,其次便是竹器了。武器则有“弧”、“矢”、“斧”、“戚”之属,足够帮助狩猎之用。交通则“舟”、“车”互用,尤其“利涉大川”,是当时常用的言词。衣的方面,那便是“裳”、“履”俱备,已脱离

了披叶戴羽的时期。住的方面,也不再穴居巢处了,“宫”、“室”、“栋”、“桷”、“闾”、“牖”,人工构架的消息已完全透露出来。

(5)社会的组织,那便是“臣”、“妾”、“童”、“仆”,构成了奴隶阶级;“父”、“母”、“夫”、“妻”,构成了眷属关系;“朋”、“友”、“兄”、“弟”,构成了合群基础;男女“婚媾”,构成了婚姻问题。

这里还有问题须得附带一说的,便是那时是不是农业时代?

关于农具的“耒”、“耜”,农法的“耦”、“耨”等字,都是《十翼》里面才有的。在经文里有的只是“耕”,其次便是“谷”。但“耕”字的意义,只是“发土”,在解释上有培植牧草和树艺五谷两种,不见得一定是种田。”谷”,虞注说是“牟麦。”如果他的话不错,那末,牟麦即来舛,在周时还算是瑞草,《易经》时代哪里会成个普通的农作物?

《周易》语词赅义

李 汉 三

用

“用”于《易》辞，凡五十三见。（用九、用六系爻名，不计。）下列四义，似可赅之：

《经词衍释》（以下简称《衍释》）曰：“用，词之为也。《左传》：焉用文之，焉用亡郑以陪邻，焉用效人之辟，皆言何为也。又训作为之为。《史记·齐世家》：庆封令庆舍用政。”（卷一）按：《易》凡泛言勿用，皆谓勿为（作义）也（计四例）。凡言勿用某事者，皆谓勿为（作义）某事也（计六例）。此其一。

又曰：“用，以词也。《论语》：怨是用希。《易》：其羽可用为仪。《诗》：匪用为教，覆用为虐。《左传》：德用不扰。”（卷一）按：《易》辞显见者，尚有二例：《损》曰：“可用亨”，言可以亨也。《井》九三曰：“可用汲”，言可以汲也。此外如《蒙》初六曰：“用说桎梏以往，吝。”《比》九五曰：“王用三驱”，《复》上六曰：“用行师”，《大过》初六曰：“籍用白茅”，《习坎》六四曰：“樽酒簋贰用缶”，上六曰：“系用徽纆”，《遯》六二曰：“执之用黄牛之革”，《晋》曰：“康侯，用锡马蕃庶”，《明夷》九三曰：“用拯，马壮吉。”（《涣》初六同）《益》六三曰：“益之用凶事。……告公用圭”，《萃》曰：“‘用大牲吉’”，《革》初九曰：“巩用黄牛之革”，《巽》九二曰：“用史巫纷若”，用

* 本文原载《大陆杂志》（台湾）第十六卷第十期（一九五八年五月）。

亦皆犹以也。此其二。

《经传释词》(以下简称《释词》)曰:“用,词之为也。”(第一)又曰:“家大人曰:‘为,犹于也。’”(同上)然则用亦犹于矣。按:《易》凡言利用,皆谓利于也。(此义,《释词》、《衍释》均未载。)《升》曰:“用见大人”,《释文》曰:“用,本作利。”《经籍纂诂》“用”字集注云:“《书微子》‘乃攘窃神祇之牺牲用’传:‘用谓所宜用。’”(六三八页)《说文》云:“用,可施行也。”似亦以“利、宜”训“用”字也。《大有》九三曰:“公用亨于天子”,亨,享也。言公利享于天子也。《大壮》九二曰:“小人用壮,君子用罔。”言利壮利罔也。《损》曰:“曷之用”,之犹所也,言曷所利也。《未济》九四曰:“震用伐鬼方。”《震》有威武与戒惧二义,(屈翼鹏先生有说)言勇武或戒惧,利伐鬼方也。此义于《易》辞,计十三例。此其四。

攸 所

《易》辞“攸”字二十一见,“所”字四见。攸,所也。兹并赅其义如下:

攸,所也。《易》凡言“有攸往”,皆谓“有所往”。此一义也。

《释词》曰:“所者,指事之词。”(第九)是则“所”犹“其”也。按:此义《易》辞中有二例:《讼》初六曰:“不永所事”,言不永其事也。《涣》六四曰:“匪夷所恩”,夷,常也;言其思非常也。此二义也。

又曰:“所,犹可也。”(第九)按:《易》言“无攸利”,皆谓“无可利”;言“无攸遂”,皆谓“无可遂”;言“无攸往”,皆谓“无可往”。此三义也。

《衍释》曰:“所,犹所以也。”(卷九)按:《旅》初六曰:“旅琐琐,斯其所取灾。”其,犹乃也;言斯乃所以取灾也。此四义也。

以

“以”于《易》辞，凡二十二见。（卦辞无以字）下列七义，似可赅之：

《释词》曰：“以，犹及也。《易·小畜》九五曰：‘富以其邻’，虞翻曰：‘以，及也。’（《泰》六四，《谦》六五并曰：‘富以其邻’。（《泰》初九曰：‘拔茅茹以其汇’言及其汇也（《否》初六同）。《剥》初六曰：‘剥床以足’，六二曰：‘剥床以辨’，六四曰：‘剥床以肤’，言及足及辨及肤也。《复》上六曰：‘用行师，终有大败，以其国君凶。’言及其国君也。”（第一）按：此例尚有二字：《归妹》初九曰：‘归妹以娣’，六三曰：‘归妹以须’，言及娣及须也。又《释词》云：“《易·鼎》初六曰：‘得妾以其子’，言得妾与其子也。”（第一）按：以“及其子”释之，似亦可通。此其一。

又曰：“以，犹而也。《易·泰》六四曰：‘不戒以孚’，犹《系辞传》言‘不疾而速，不行而至’也。”（第一）按：此义复有一例：《蒙》初六曰：“用说桎梏以往，吝。”言而往也。此其二。

又曰：“以，语词之用也。”（第一）按：《随》九四曰：“有孚载道以明。”孚，俘也；言有俘在道为（平声）明也。此其四。

《衍释》曰：“《唐正韵》：‘有，古读若以。’故以与有多同义。”（卷一）按：《易辞》中同此“有”义者，尚三例：《泰》六五曰：“帝乙归妹，以祉元吉。”言有祉也。《旅》六五曰：“终以誉命”，言终有也。《小过》初六曰：“飞鸟以凶”，言有凶也。此其五。

又曰：“以，犹之也。”（卷一）按：《易》辞中用此义者凡二例：《大有》九二曰：“大车以载”，言大车之载也。《归妹》六三曰：“反归以娣”，言反归之娣也。此其六。

《明夷·彖传》曰：“文王以之”，《释文》曰：“郑、荀作似之。”《衍释》曰：“以，犹如也，若也。”（卷一）按：《剥》六五曰：“贯鱼以宫人宠”，言似宫人宠也。此其七。

于

“于”于《易》辞，凡七十六见。（卦辞无于字）下列五义，似可赅之：

《释词》曰：“于，犹如也。《易·系辞传》曰：‘《易》曰介于石，不终日，贞吉。介如石焉，宁用终日，断可证矣。’是介于石，即介如石也。”（第一）按：此义，《易》辞中复有二例：《大壮》九四曰：“壮于大舆之輹”，言壮如大舆之輹也。《明夷》六四曰：“入于左腹，获明夷之心于出门庭。”上“于”字，於也。下“于”字，犹如也。言入於左腹，获明夷之心如出门庭也。此其一。

《尔雅》曰：“于，於也。”《衍释》曰：“於，及也。”（卷一）然则“于”亦可训“及”矣。按：《震》上六曰：“震不于其躬，于其邻。”震，雷也。言雷不及其躬，及其邻也。此其二。

《衍释》曰：“有，犹於也。”（卷三）《释词》曰：“於，于也。”（第一）然则“于”亦犹“有”矣。按：《随》九五曰：“孚于嘉。”孚，俘也。言俘有嘉也。《兑》九五曰：“孚于剥。”孚，信也。言信有剥也。此其三。

《释词》曰：“以，犹而也。”（第一）复证以经传“有于”作“有用”例（《古书疑义举例续补》杨树达有说）。则“于”亦犹“而”也。按：《旅》九四曰：“旅于处。”处，止也。言旅而止也。《困》上六曰：“困于葛藟于臲臲。”上“于”，於也。下“于”，而也。言困于葛藟而臲臲也。此其四。

除上述九字外，《易》辞之“于”，皆犹於也。此其五。

有

“有”于《易》辞，凡百一十六见。下列二义，似可赅之：

《衍释》曰：“有，犹为也，於也。《易》‘利有攸往’，利於所往也。‘有攸往见凶’，谓于所往也。王假有庙，王假有家，闲有家，言至于庙，至于家，闲于家也。”（卷三）按：此义《易》辞中尚有三例：《萃》九五曰：“萃有位”，言萃于位也。《涣》六四曰：“涣有丘”，言涣于丘也。《既济》六四曰：“濡有衣袽”。濡，濡也。言濡于衣袽

也。又按：《释词》以有庙有家之“有”为语助，似不胜《衍释》上述之说。又屈先生示：“鄙意以为‘有攸往’仍作‘有所往’解为佳。”于此仅取《衍释》有庙有家等有字之训。此一义也。

除上述所指，尽可为有无之有。此二义也。

其

“其”于《易》辞，凡百见。下列诸义，似可赅之：

《释词》曰：“其，状事之词也。有先言事而后言状者，若‘击鼓其镗’，‘雨雪其雰’，‘零雨其濛’之属是也。有先言其状而后言其事者，若‘灼灼其华’，‘殷其雷’，‘凄其以风’之属是也。”（第五）按：《易》辞中类此者可二例，《大有》九四“匪其彭”。（匪疑筐之假，为筐贡之义。彭，《石经》作旁；《子夏传》曰盛满貌。）《丰》上六“闾其无人”是也。此其一。

又曰：“其，犹将也。《易·否》九五曰：‘其亡？其亡？’”（第五）屈先生曾为笔者译为今言曰：“要亡了吧？要亡了吧？实则象系于茂桑一样的牢固。”是其义。按：此义于《易》辞，仅《释词》上指二例。此其二。

又曰：“其，更端之词也。《易·无妄。彖辞》曰：‘无妄。元亨；利贞。其匪正，有眚！’”（第五）按：《易》辞中其字用为更端之词者，尚有三例：《履》上九曰：“视履考祥。其旋，元吉。”《泰》九三曰：“勿恤！其孚，于食，有福。”《解》曰：“利西南，无所往。其来复，吉！”此其三。

又曰：“其，犹乃也。”（第五）按：《旅》初九曰：“旅琐琐，斯其所取灾。”所，犹所以也。言斯乃所以取灾也。此其四。

又曰：“其，语助也。《易·小畜》初九曰：‘复自道，何其咎？’”（第五）按：《易》辞中为语助者，复有一例。《离》九四曰：“突如其来如”，言突然来也。此其五。

《释词》曰：“《吕氏春秋·音初篇》注曰：‘之，其也。’”（第九）

然则其亦之也。按《离》上九曰：“获匪其丑。”匪，彼也；言获彼之丑也。此其六。

除上举十一例外，均为指事之词。

之

“之”于《易》辞，凡七十四见。（衍文在内）下列诸义，似可赅之：

《衍释》曰：“之，犹以也。”（卷九）按：此义《易》辞中凡四见：《无妄》六三曰：“或系之牛。”《恒》九三曰：“或承之羞。”《损》六五曰：“或益之十朋之龟。”（《益》六二同。下之字，言之间；上之字犹以也。）此其一。

又曰：“之，犹所也。”（卷九）按：此义《易》辞中有二例：《临》六五曰：“知临。大君之宜。吉。”言大君所宜也。《损》曰：“……曷之用？……”曷，何也。言何所用乎？此其二。

又曰：“之，犹于也。……《易》：‘比之匪人。……之训如于，所在皆有。’”（卷九）按：《易》辞中类此者，尚有一例：《比》上六曰：“比之无首，凶！”言比于无首也。此其三。

《释词》曰：“《吕氏春秋·音初篇》注曰：‘之，其也。’”（第九）按：此义于《易》辞，显见者有三例：《小过》曰：“飞鸟遗之音，不宜上，宜下。”言其遗音也。《睽》上九曰：“先张之弧，后说之弧。”言先张其弧，后说其弧也。又《遯》六二曰：“莫之胜说”，《渐》九五“终莫之胜”，两之字，似亦其义也。此其四。

《尔雅·释诂》曰：“之，往也。”按：《习坎》六三曰：“来之坎坎”，言来往坎坎也。此其五。

除上所举者外，如不为指事之词，即《释词》所谓“言之间也”。

如

“如”于《易》辞，凡三十一见。（卦辞无如字）下列三义，似

可賅之：

《释词》曰：“《广雅》曰：‘如，若也。’常语。”（第七）按：《易》辞中此义仅四例。《屯》六三曰：“君子几不如舍”，《晋》九四曰：“晋如鼫鼠”，《归妹》六五曰：“其君之袂，不如其娣之袂良。”《既济》九五曰：“东邻杀牛，不如西邻禴祭。”如皆犹若也。此其一。

又曰：“如，语助也。《易·屯》六二：‘屯如，逴如。’《子夏传》曰：‘如，辞也。’”（第七）按：《易》中类此者，如《离》九四之“来如”，“焚如”，“死如”，“弃如”，《晋》初六、六二之“晋如”，《晋》初六之“摧如”，《晋》六二之“愁如”，《萃》六三之“萃如”，“嗟如”皆是也。此其二。

《衍释》曰：“如，犹然也。……《易》：‘突如其来如’，突如，犹突然也。”（卷七）按：《易》中类此者，如《屯》六二、上六之“班如”，《屯》上六之“涟如”，《小畜》九五、《中孚》九五之“牵如”，《大有》六五之“交如”，《大有》六五、《家人》上九之“威如”，《贲》九三、六四之“贲如”，《贲》九三之“濡如”，《贲》六四之“幡如”，“翰如”皆是也。此其三。

若

“若”于《易》辞十见。下列三义，似可賅之：

《释词》曰：“若，词也。《易·丰》六二：‘有孚发若’，《节》六三：‘不节若，则嗟若’，王注并曰：‘若，辞也。’”（第七）此一义也。

又曰：“若，犹然也。《易·乾》九三曰：‘夕惕若，厉，……’《离》六五曰：‘出涕沱若，戚，嗟若。’《巽》九二曰：‘用史巫纷若。’”（第七）按：此例《易》辞中尚有一事：《观》曰：“有孚颙若。”此二义也。

又曰：“《考工记》‘梓人’注曰：‘若，如也。’常语。”（第七）按：《萃》初六之“若号”，《夬》九三之“若濡”属之。此三义也。

或

“或”于《易》辞，凡十五见。下列诸义，似可赅之：

《释词》曰：“《易·文言》曰：‘或之者，疑之也。’《管子·白心篇》曰：‘夫或者何？若然者也。’《墨子·小取篇》曰：‘或也者，不尽然也。’此常语也。”（第二）按：《文言》所传释者，为《乾》九四“或跃在渊”之或。此一义也。

又曰：“或，犹有也。引之案：《易·益》上九曰：‘莫益之，或击之。’或与莫相对为文；莫者无也，或者有也。”（第二）按：此义《易》辞中尚有八例。《师》六三曰：“师或舆尸，凶！”《损》六五曰：“或益之十朋之龟，弗克违。”（《益》六三同）《中孚》六三曰：“得敌：或鼓、或罢；或泣，或歌。”《小过》九三曰：“弗过防之，从或戕之，凶！”（意谓不严防之，相与过从，则有被戕之患也。）或亦皆犹有也。此二义也。

《衍释》曰：“或，犹如也，若也。……《易·坤》：‘或从王事，无成有终。’……”（卷三）按：此义《易》辞中尚有四例：《讼》六三曰：“或从王事，无成。”言若从也。（意谓若从王事，则无成也。）上九曰：“或锡鞶带，终朝三褫之。”言若锡也。（意谓若以讼而蒙鞶带之锡，亦必终朝三褫之也。）《无妄》六三曰：“无妄之灾：或系之牛，行人之得，邑人之灾。”言若系之牛也。（意谓若系以牛，邑人无故而蒙受其累，即无妄之灾也。）《渐》六四曰：“鸿渐于木，或得其桷，无咎。”言若得其桷也。（意谓鸿渐于木，若得其桷，则无咎也。）此三义也。

《易传》的骈偶排比谐韵句式初探

张 善 文

《易传》，是阐释《周易》经文的论说性散文，包括《文言》，《彖传》上下，《象传》上下，《系辞传》上下，《说卦传》，《序卦传》，《杂卦传》等十篇，故又称为“十翼”。

作为我国春秋、战国之际学者精心撰制的论《易》专著，《易传》不仅对《周易》象数、哲理的阐述精到入微，而且在文章的修饰上达到颇为纯熟的境地——体现着《易传》时代驾驭文辞的高度技巧。正因为阐理精深、文章华美，《易传》便得以久传不衰，乃至汉代学者把它掺合于《易》中，同举为“经”。总《易传》的全部内容而言，最为突出的文学语言特色，莫过于其中大量骈偶、排比、谐韵句式的广泛运用。清人阮元称《文言》为“千古文章之祖”（《研经室三集卷二文言说》），虽不免溢美过甚，但指出其文彩昭彰，确非虚论。而对《易传》富有文彩的语言形式细加研析，对于探讨我国古代散文中文学语言的发展规律，是颇有意义的。这是本文抒论的宗旨。

一、《易传》大量出现各种形式的骈偶句，显示着先秦散文注重文句对称的修辞技巧已渐趋成熟，实为六朝骈体文盛行的重要基础

刘勰，是最早提出《易传》中含有骈偶句式的古代文学理论

• 本文曾以删节稿载于《福建师大学报》一九八四年第三期，今刊出全文。

家，他在《文心雕龙·丽辞》中说：

《易》之《文》、《系》，圣人之妙思也。序《乾》四德，则句句相衔；龙虎类感，则字字相丽；乾坤易简，则宛转相承；日月往来，则隔行悬合；虽句字或殊，而偶意一也。

这里，刘氏把《文言》、《系辞传》中出现的骈偶句分为四种类型：第一类，举《乾·文言》句例：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。”称为“句句相衔”。第二类，举《乾·文言》句例：“水流湿，火就燥；云从龙，风从虎。”称为“字字相丽”。第三类，举《系辞上传》句例：“乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业。”称为“宛转相承”。第四类，举《系辞下传》句例：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”称为“隔行悬合”。从这些例句可以看出，刘勰所谓“句句相衔”，指的是排比性骈偶；“字字相丽”，指的是极工整的双句式骈偶；“宛转相承”，指的是“顶真”式（“顶真”之义详下文）骈偶；“隔行悬合”，指的是多句式骈偶。还可以看出，刘勰归纳的四类骈偶句中，一、三两类亦可看作排比式，但在排比中展示着显著的骈偶性，所以他说：“句字或殊，而偶意一也。”刘勰明确指出《易传》中存在着骈偶句式，并视为作者之“妙思”，实为精当；但他的分类尚嫌简单，且只例叙《文言》、《系辞传》含有骈偶句，对《易传》其它部分未曾提及。事实上，《易传》骈偶句式出现于包括《文言》、《彖传》、《象传》、《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》在内的所有内容中，分布颇广，含量颇多。其句式的构成更是丰富多样：有单句式骈偶、双句式骈偶、多句式骈偶，句中的字数又有三言、四言、五言、……乃至十一言不等。下面，针对这种复杂而又有一定规律的骈偶现象，分别依据不同句式、言数举例类析。

（一）单句式骈偶

《易传》中的单句式骈偶，可分为三言句骈偶到十一言句骈偶等不同现象。如：

1. 三言句：“慎言语，节饮食。”（《颐·大象传》）“崇效天，卑法地。”（《系辞上传》）

2. 四言句：“同声相应，同气相求。”（《乾·彖传》）“见善则迁，有过则改。”（《益·大象传》）

3. 五言句：“鼓之以雷霆，奋之以风雨。”（《系辞上传》）“继之者善也，成之者性也。”（《系辞上传》）

4. 六言句：“居上位而不骄，在下位而不忧。”（《乾·文言》）“富有之谓大业，日新之谓盛德。”（《系辞上传》）

5. 七言句：“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”（《系辞上传》）“言发乎身加乎民，行发乎迩出乎远。”（《系辞上传》）

6. 八言句：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”（《泰·彖传》）“日月得天而能久照，四时变化而能久成。”（《恒·彖传》）

7. 九言句：“居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”（《系辞下传》）

8. 十言句：“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。”（《系辞下传》）

9. 十一言句：“言天下之至颐而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。”（《系辞上传》）

以上诸例，从三言句到十一言句，均以相等的字数，相称的词语组成了工整的单句式骈偶形式。

（二）双句式骈偶

《易传》双句式骈偶的例子中，具有言数、结构不同的多种类型。如：

1. 七言双句式骈偶。这类骈偶句，在言数的构成上，又有“四三”、“三四”、“二五”等式的区别。如：“或跃在渊，自试也；飞

龙在天，上治也。”(《乾·文言》)这是“四三”式。“爻也者，效此者也；象也者，像此者也。”(《系辞下传》)这是“三四式”。“彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也。”(《系辞上传》)这是“二五”式。

2. 八言双句骈偶。这类骈偶句，多为“四四”式，亦偶有“三五”式等。如：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”(《系辞下传》)这是“四四”式。“负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。”(《系辞上传》)这是“三五”式。

3. 九言双句骈偶。这类骈偶句，其言数构成也有“四五”、“五四”、“三六”、“六三”等式。如：“知至至之，可与言几也；知终终之，可与存义也。”(《乾·文言》)这是“四五”式。“所居而安者，易之序也；所乐而玩者，爻之辞也。”(《系辞上传》)这是“五四”式。“通其变，遂成天地之交；极其数，遂定天下之象。”(《系辞上传》)这是“三六”式。“非所困而困焉，名必辱；非所据而据焉，身必危。”(《系辞下传》)这是“六三”式。

4. 十言双句骈偶。如：“唯深也，故能成天下之志；唯几也，故能成天下之务。”(《系辞上传》)

5. 十一言双句骈偶。如：“阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。”(《系辞下传》)

以上，从七言到十一言不等，举了五种均属双句骈偶的例子。可以看出，这些骈偶句虽较第一类单句式骈偶复杂些，但其整齐对称的形式却与之完全一致。

(三) 三句以上的多句式骈偶。

这种骈偶式在《易传》中多见于《系辞传》，上引刘勰所举“日往则月来”一节即是。这里再举两例为证：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，变化见矣。”(《系辞下传》)“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”(《系辞下传》)事实上，这种多句式骈偶，也可以视为两小段互对。而有些小段文辞虽并不绝对整齐，但从其

文意看，也体现着明显的骈偶性。如：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？”显然，此例上下两节在句式、字数上略有参差，但其上下节意义则互对无疑。因此，这类例子不妨看作多句式骈偶的“例外”形式。

通过上文的分类简析，可知《易传》中骈偶句式的出现是十分广泛的，其句式的构成是十分多样的。综其大要，可拟一表简说如下：

句 式	单句式	双句式	多 句 式
言 数	三 言 四 言 五 言 六 言 七 言 八 言 九 言 十 言 十一言	七 言 八 言 九 言 十 言 十一言 (其中因不同结构，实际上又含 有三言、四言、 五言、六言等。)	句中含三言、四 言、五言、七言 等。
所在篇目	《文言》、《系辞传》、《象传》、(《大象传》)《彖传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》		

如表所示，《易传》骈偶句式出现的基本情况有三：从出处看，骈偶句出现于《易传》的诸篇内容中；从句式看，以单句互偶和双句互偶居多；从言数看，以四言、五言、六言句居多（七言以上的多含四、五、六言）。

当然，以上只是大致类析，倘从文句的音律细加考究，《易传》中有些骈偶句还体现着富有节奏感的特征：平仄声互对。这是《易

传》骈偶句中值得注意的现象。阮元《文韵说》曾指出《文言》“亦有平仄声焉”（《研经室续集卷三》），认为《文言》中有些骈偶句不仅文句形式对称，连句中主要字眼的声调也是平仄相对。这一情况虽不甚多，但确实存在，甚至不止出现于《文言》中，《彖传》、《象传》、《系辞传》中亦可寻见。这里试举几组例子为证（平声字下标“○”，仄声字下标“·”）：“显诸仁，藏诸用。”（《系辞上传》）“不易乎世，不成乎名。”（《乾·文言》）“藏器于身，待时而动。”（《系辞下传》）“同归而殊途，一致而百虑。”（《系辞下传》）“日月得天而能久照，四时变化而能久成。”（《恒·彖传》）这几对中，除上下句相同的字之处，其主要字眼多是严格的平对仄、仄对平，颇有“两句之中，轻重悉异”（沈约《宋书·谢灵运传论》）的韵调。此外，单句中前后自偶的词语，也有平仄互对的现象，如：“原始”对“反终”，“乐天”对“知命”（见《系辞上传》），“服牛”对“乘马”，“彰往”对“察来”（见《系辞下传》），“参天”对“两地”（见《说卦传》），“比乐”对“师忧”（见《杂卦传》）等等，无不是既对字词，又对平仄，堪称“一简之内，音韵尽殊”（沈约《宋书·谢灵运传论》）。以上现象，尽管在《易传》骈偶句例中并非普遍存在，但毕竟揭示了古代声调在文辞修饰中的重要功用。必须指出，自明人陈第提出“古无四声”论之后，不少学者仍然认为上古有平、上、入三声，或以为上古四声俱全，至今尚无定说。然而，可以肯定：声调是先秦古汉语中所固有的语音现象，梁代的沈约只是系统地总结了古声调规律而称之为“平、上、去、入”；所谓“灵均以来，未睹此秘”（沈约《宋书·谢灵运传论》），不过是沈约的自诩而已。因为，仅仅从《易传》这些讲求平仄互对的骈偶句例，就可以证实作者已经不自觉地把握了“四声”（尽管当时尚无此概念）的基本规律，并巧妙地运用于具体的修辞实践中去了。因此，阮元在论及《文言》一些句脚讲求平仄时说“由此论之，知自古圣贤属文时，亦皆有意匠矣”（《研经室续集·文韵说》），正是指《易传》作

者对声调的运用。

综而言之,《易传》中出现的骈偶句式,以数量众多、形式多样为基本特点,同时,一些骈句还注意讲求平仄声的对称;这些寓含着作者为文之匠心的语言现象,不仅为文章增添色彩,而且有效地加强了文章的说服力、感染力。如《节》卦《彖传》在阐释“节俭”的主张时用了“不伤财,不害民”;《乾·文言》在说明“上九,亢龙有悔”时说“知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧”;《系辞下传》论及《噬嗑·上九》爻义时指出“善不积不足以成名,恶不积不足以灭身”等等,都是以工整的骈偶句加深了语意的表现——可谓立骈语以居要,成“一篇之警策”,既有形式上的美感,又有内容上的深意。

那么,《易传》中出现了如此众多的骈偶句,其原因究竟何在呢?刘勰说过:

造化赋形,支体必双;神理为用,事不孤立。夫心生文辞,运裁百虑,高下相须,自然成对。《文心雕龙·丽辞》)这是从自然的客观现象中探索古代文章骈偶的根源。清人袁枚也有类似的论述:

文之骈,即数之偶也。而独不近取诸身?头,奇数也;而眉、目,而手、足,则偶矣。而独不远取诸物?草木,奇数也;而由蕖而瓣萼,则偶矣。山峙而双峰,水分而交流,禽飞而并翼,星缀而连珠,此岂人为之哉!((《小仓山房文集卷十一·胡稚威骈体文序》))

确实,人类生活环境中纷繁复杂的事物、现象,每每呈现着骈偶、相对的情状;而语言文字的最初产生,正是以符号概念表示人们现实生活中的各种事物、现象,于是,因客观现实存在的骈、对因素,而致语言文字也存在骈、对因素,兼之古代汉字每以单一形体表示单一概念——这就为骈偶性言辞的组合奠定了文字上的基础。这样,以汉字产生之特色沟通自然骈对与文辞骈对的关系,

似可补充刘、袁之说，以揭示中国古代骈体句式产生之“源”。而就《易传》出现大量骈体句这一具体现象而言，除了追究普遍意义的“源”之外，还须探寻其“流”：即受前代和当代修辞技巧的影响。现存最早的古代典籍《易》、《书》、《诗》中，就保留了一些颇为精致的骈偶性句式，如《周易》卦爻辞中的“眇能视，跛能履”（《履·六三》）、“震来虩虩，笑言哑哑”（《震》卦辞），《尚书·大禹谟》中的“罪疑惟轻，功疑惟重”、“满招损，谦受益”，《诗经》中的“鸛之奔奔，鹄之疆疆”（《鄘风·鸛之奔奔》）、“汉之广矣，不可泳思；江之永矣，不可方思”（《周南·汉广》）等。这些例子说明，在《易传》之前，文辞修饰上的骈偶现象已出现了；而与《易传》时代接近的一些散文作品，如《论语》、《孟子》、《庄子》、《荀子》、《管子》、《礼记》等，都往往于散体中夹杂着不少偶句，其中《荀子》和《礼记》则更为突出。如《荀子·劝学篇》中的“木受绳则直，金就砺则利”、“言有招柄也，行有招辱也”、“骐骥一跃，不能十步；弩马十驾，功在不舍”，《礼记·学记》中的“玉不琢，不成器；人不学，不知道”、“虽有佳肴，弗食，不知其旨也；虽有至道，弗学，不知其善也”、“善歌者使人继其声，善教者使人继其志”——这些整齐的偶句，与《易传》中的骈偶式例子颇为相似，而《荀子》、《礼记》等作品的成书年代与《易传》是上下相近的，那么，同时代作品的语言风格对《易传》的影响实亦不可低估。这是《易传》出现大量骈偶句式的艺术之“流”。综其“源”、“流”而论，《易传》骈偶句产生的基本原因便不难解释了。

根据《易传》中为数众多、形式多样的骈偶句，旁及当时其它散文作品中时常出现的同类语言现象，可以明确得知：先秦散文注重语句对称的修辞技巧，发展到《易传》时代已渐趋成熟；历汉魏而至南北朝所形成的“四六”骈体文，实为先秦骈偶句式进一步发展的结果。袁枚说，“骈体者，修词之尤工者也，六经（含

《易传》,引者按)滥觞,汉、魏延其绪,六朝畅其流”(《小仓山房文集卷十一·胡稚威骈体文序》),正是此意。然而,《易传》时代的骈偶式文辞,与六朝骈体文毕竟有重大的区别:1.六朝骈文是通篇以“四六”为基本句式的骈偶文体,而《易传》时代的骈偶句式只是掺杂于散文中,骈散兼行,句式多样,不限于“四六”之格;2.六朝骈文讲求平仄相对,而《易传》时代的骈偶句虽有少数平仄互对的现象,但未趋普遍,更无规限;3.六朝骈文刻意追求藻饰、用典,而《易传》时代的骈偶句却明白通畅,不用僻字晦典,纵寓作者“妙思”,亦不见斧凿之迹。简言之,从文体形式的华美、工整看,骈体文的出现是一大进步;从文章内容的表达看,这一文体却有极大的束缚性。六朝文人“竞一韵之奇,争一字之巧”(李谔《上隋高帝革文华书》)的形式主义文风,便是骈文体流弊所致。然而,骈偶的“体裁”虽不必提倡,骈偶的“形式”却未可妄非——作为一种高度体现汉民族语言艺术特色的骈偶句式,自古至今无不活跃于各种文体中,显示着经久不衰的艺术生命力,纪昀所谓“骈偶于文家为下格,然其体则千古不能废”(《文心雕龙评》),实为确论。那么,探研《易传》中出现的骈偶句式的形式规律,其意义则显而易见了。

二、《易传》中出现了大量语意联 绵的排比句,主要形式有“蝉偶” 式、“顶真”式、“贯串”式,体现着 作者修辞行文的又一重要特色

排比与骈偶,颇有相似之处,但也有基本区别:骈偶一般为两句相对,排比则多在两句以上;骈偶讲求相对字数相等,排比则不拘;骈偶体现于句式对称,排比则重于意义连贯。考察《易传》中出现的众多排比句,其主要形式约有三类:曰“蝉偶”式、

“顶真”式、“贯串”式。兹分叙如下。

(一) “蝉偶”式排比。

蝉偶，即蝉联骈偶，其特征是：不但排连的文辞句意贯通，而且均以骈俪对称的句式组成。《易传》中此类排比句颇多，皆可与上文所叙之骈偶句式相参照。这里分单句“蝉偶”和双句“蝉偶”举例简说：

1. 单句“蝉偶”。如：“学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。”（《乾·文言》）“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。”（《系辞下传》）“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”（《谦·彖传》）“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。”（《睽·传》）

2. 双句“蝉偶”如：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”（《说卦传》）“吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。”（《系辞下传》）

上引诸例，从句式看，有单句蝉偶之别；从句中字数看，有四言、五言、六言、七言、八言不等；从排比的层次看，有三迭、四迭之分。尽管形式有异，但蝉联而排偶的特性却完全一致，都呈现着上下相贯、句句相衔的语势。

(二) “顶真”式排比。

顶真，亦称“顶针”，其特征是：以前一句的末字（词）作后一句的首字（词），使相排连的句子头尾衔接，如针互顶的修辞法（参阅陈望道《修辞学发凡》），亦即刘勰所谓之“宛转相承”。《易传》中的此类排比句，往往以特殊的修辞技巧，使语意上递下接，别开生趣。试举数例如下，（句中互“顶”的递接词以着重号标明）：“《易》穷则变，变则通，通则久。”（《系辞下传》）“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶；吉凶生大业。”（《系辞上传》）“有天地然后有万物，有万物然后有男

女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”（《序卦传》）这几例，“顶真”的具体方式各不相同，第一例是每句一字上下递接，第二例是两字递接，第三例是三字递接。还必须注意。《易传》“顶真”式排比中往往蕴含着骈偶的因素，如上举第一例“穷则通”以下三句即为蝉联骈偶，第二例末四句、第三例头六句亦属同类情形。

（三）“贯串”式排比。

“贯串”式排比，指参差不齐的一系列排句中，以一个或数个相同的字眼相互贯串，勾通上下文意，给人以一气呵成之感。《易传》中此类排比句尤为多见。兹依“贯串词”字数多寡为序举例以证（句中“贯串词”以着重号标明）。

1. 单字贯串。如：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”（《系辞上传》）“其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”（《系辞下传》）

2. 双字贯串。如：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通；见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入、民咸用之谓之神。”（《系辞上传》）“隼者禽也，弓矢者器也，射之者人也。”（《系辞下传》）“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不动，不威不惩。”（《系辞下传》）

3. 三字贯串。如：“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用、立成器以为天下利莫大乎圣人，探賈索隐、钩深致远以定天下之亹亹者莫大乎蓍龟。”（《系辞上传》）“危以动，则民不与也；惧以语，则民不应也；无交而求，则民不与也。”（《系辞下传》）

4. 四字贯串。如：“以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”（《系辞上传》）“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣。”（《系辞下传》）

5. 五字贯串。如：“动万物者，莫疾乎雷；挠万物者，莫疾乎风；燥万物者，莫燥乎火；说万物者，莫说乎泽；润万物者，莫润乎水；终万物始万物者，莫盛乎艮。”（《说卦传》）

以上例子，展示着《易传》“贯串”式排比句构成方式之多样，仅就“贯串词”的运用而论，其字数有一字到五字不等；其位置或在句中，或在句首，或在句尾；两字以上的“贯串词”，或相合贯串，或隔字贯串；“贯串词”（词组）的类别，有虚词（如“之”、“者”），有实词（如“配”、“万物”），有介词结构（如“在其中”），有动宾结构（如“谓之”）等等，可谓变化无穷，妙趣横生，足证作者创作此类排比句的技巧已达到相当娴熟的程度。此外，以上例子还显示着另一种现象：《易传》“贯穿”式排比句中也往往寓含着骈偶成份，如上引第一例“广大配天地，变通配四时”和“阴阳之义配日月，易简之理配至德”。各为整齐的骈句，此类情形在《易传》大量的“贯串”式排比句中屡可觅见。（这一特点，与“顶真”式排比中寓有骈偶句式的现象颇可对照。）

还必须提及：《象传》中六十四组《小象传》，每组六则，每则句脚多以“之”为“贯串词”；《说卦传》自“乾为天”以下八段，言八卦卦象，每句中均以“为”为“贯串词”；《序卦传》言上下经卦序，全文用六十三个“故受之以”为“贯串词”——这三种现象，也应视为“贯串”式排比。

那么，依据上文所举的大量实例和初步分析。可以探知《易传》中排比现象的几个基本特色：第一，《易传》中为数众多的排比句，其出现面之广，遍及《文言》、《彖传》、《象传》、《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》诸篇；第二，《易传》中的排比句以“蝉偶”、“顶真”、“贯串”为主要类型，这三种类型各呈特色，均寓匠意，说明作者对排比技巧运用自如；第三，《易传》中的三种主要排比句型，“蝉偶”式以骈偶句蝉联排迭，“顶真”式、“贯串”式亦多含骈偶成份，则说明骈偶的因素普遍存在于《易传》的

排比句中。

至于《易传》出现大量排比句的历史原因，可以两方面分析：其一，溯其根源，人类用以表达思想、感情的语言形式，总是随着时代的发展由简单而繁富，这无疑是古代文章中出现排比句式的一个最初因素。《诗大序》说：“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，言之不足故嗟叹之，嗟叹之不足故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之、足之蹈之。”此中论及诗歌、音乐、舞蹈相系连而产生、发展的艺术心理规律，颇有合理因素，“嗟叹之不足故永歌之”一句，实已触及诗歌语言由简趋繁的问题；而古代文辞的修饰从单句到骈偶、到排比的发展，不也可以从中寻得相类似的规律吗？其二，论其漫衍，从三代的简朴文辞（读《尚书》盖可推知其端倪）发展到春秋战国的繁富文章，排比句式愈来愈为多见，尤其是先秦诸子散文喜用排比可谓蔚然成风。如《孟子·公孙丑上》：“无恻隐之心，非人也。”无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”这是“蝉偶”兼“贯串”式排比。《荀子·儒效篇》：“不闻，不若闻之；闻之，不若见之；见之，不若知之；知之，不若行之。”这是精巧的“顶真”式排比。《孙子·谋攻篇》：“凡用兵之法，全国为上，破国次之；全军为上，破军次之；全旅为上，破旅次之；全卒为上，破卒次之；全伍为上，破伍次之。”这是王整的“贯串”式排比。这些例子的构成形式，与《易传》中的排比句何其相似乃尔！显然，《易传》排比句的大量出现，同春秋战国时代文风的浸染颇有关联。

《易传》时代盛行的排比手法，还为后代文学所不断沿用、发展，在各种文学作品中发挥着重要的修辞作用。如司马迁《史记·高祖本纪》述刘邦语：“夫运筹策帷帐之中，决胜于千里之外，吾不如子房；镇国家，抚百姓，给馈饷，不绝粮道，吾不如萧何；连百万之军，战必胜，攻必取，吾不如韩信。”即是用“贯串”式

排比之例。甚至有的文章中出现的排比句式，还留下受《易传》直接影响的痕迹，这里引《文心雕龙》中一节，试与《易传》一例比较：

以言者尚其辞，	才高者苑其鸿裁，
以动者尚其变，	中巧者猎其艳辞，
以制器者尚其象，	吟讽者衔其山川，
以卜筮者尚其占。	童蒙者拾其香草。
（《易传·系辞上传》）	（《文心雕龙·辨骚》）

这两例，一阐《易》，一辨《骚》，内容各异，但无论从文势、句数、结构看，都体现着后者沿承前者的迹象。再如唐代韩愈的一段文辞，尤与《易传》的一节排比句如出一辙，亦并录为证：

富有之谓大业，	体仁以长人之谓元，
日新之谓盛德，	发而中节之谓和，
生生之谓《易》，	无所不通之谓圣，
成象之谓《乾》，	妙而无法之谓神，
效法之谓《坤》，	经天纬地之谓文，
极数知来之谓占，	戡定祸乱之谓武，
通变之谓数，	先天不违之谓法天，
阴阳不测之谓神。	道济天下之谓应道。
（《易传·系辞上传》）	（韩愈《贺册尊号表》）

这两例同为八个层次的“贯串”式排比，“贯串词”同用“之谓”，每句长短虽有微异，但其层层开拓的文势若出一人手笔——显然，自称“约六经之旨而成文”、推崇“《易》奇而法”的韩愈，有意仿效《易传》的修辞技巧，是不难理解的。而欧阳修的一篇著名散文《醉翁亭记》，通篇贯串着语气词尾“也”，使文章独具超然物外的艺术风味（宋钱公辅《并仪堂记》亦同此格调），这一形式与《易传》中以“贯串”式排比句写成的《杂卦传》（其“贯串词”为“也”），也极为近似，故宋吴子良《林下偶谈》云：“欧公作《滁州

醉翁亭记》，自首至尾，多用‘也’字；钱公辅作《越州并仪堂记》，亦是此体：盖出于《周易·杂卦》一篇。”总之，就“排比”这一修辞手法而论，自春秋战国以降，乃至今天的文学作品中，都被广泛运用，发挥着显著的“壮文势，广文意”（陈骙《文则》卷下“庚”条）的艺术功用。因而，探讨《易传》中大量出现的排比句式，对于揭示我国先秦散文修辞法的发展以及对后代文学语言的影响，不无助益。

三、《易传》中有不少谐韵句式，或构成整篇韵文，或寓于散体句中，或为骈偶韵对，或成排比韵句，各在不同程度上增益了文辞的节奏感

顾炎武说“《彖》、《象传》用韵”（《日知录卷二十一·易韵》）；阮元又说“《文言》数百字，几于字字用韵”（《研经室三集卷二·文言说》），说固稍过，但《文言》有韵亦属事实。而纵观《易传》的全部内容，用韵现象则不仅见于阮、顾所指出的《文言》、《彖传》、《象传》，应当说，“十翼”中的每一“翼”，都含有多寡不等的谐韵句式。这些韵句，约可析为：整篇韵文；杂见于散体文中；配为骈偶韵对；联成排比韵句等四类。以下试依类简论。

（一）《易传》中有整篇由韵句构成的文章，显示着完整和谐的韵律美。

《易传》中全篇押韵的，当推《小象传》和《杂卦传》。《小象传》共六十四组，每组分释一卦的六则爻辞，均为大体整齐的韵文（汉人合“传”于“经”，《小象传》也被拆列于各爻之后，今探其韵，则宜恢复为六十四组看待）。如《谦》卦的《小象传》（例中入韵字下标“△”，所属韵部依王力说，并于括号中注明，下仿此）：“谦谦君子，卑以自牧也；鸣谦贞吉，中心得也；劳谦君子，

△

△

万民服也；无不利撝谦，不违[△]则也；利用侵伐，征[△]不服也；鸣谦，志未[△]得也，可用行师，征邑国也。（职部）”此例的特点是：首尾完全[△]谐韵，入韵字均在偶句末的“也”前。而《小象传》六十四组——体现着这种用韵特点。所不同的是，各组韵文并非都象上例一韵到底，而是常有换韵现象。如《离》卦的《小象传》：“履错之敬，以辟咎也；黄离元吉，得中道也；日昃之离，可久也（之幽合韵）；突如其来如，无所容也；六五之吉，离王公也；王用出征，以正邦也（东部）。”此例十二句，前六句押一韵，后六句则另换一韵。至于全组换三次韵、四次韵的，在《小象传》中也都可寻见。此外，《杂卦传》一篇，全文六十九句（依阮刻《十三经注疏》本断句），也是通篇谐韵的韵体文。

（二）《易传》中许多韵句掺杂于散体文辞中，有整段韵语，也有零星韵句。

除《小象传》、《杂卦传》外，《易传》的其它部分都分别掺杂着或多或少的谐韵句式。其中有的是整段韵语，如：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁（元部）。变动不居，周流六虚（鱼部）。上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适（支部）。其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故（鱼部）。无有师保，如临父母（之幽合韵）。初率其辞而撰其方，既有典章，苟非其人，道不虚行（阳部）。”（《系辞下传》）此例虽掺杂在《系辞下传》中，却不失为完整的一段韵语。而零星韵句，在《易传》中更是常见，如：“乾元者，始而亨者也；利贞者，性情者也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也，六爻发挥，旁通情也，时乘六龙，以御天也，云行雨施，天下平也（真耕合韵）。”（《乾·文言》）“天地定位，山泽通气（物部），雷风相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆（鱼铎通韵）。是故《易》逆数也。”（《说卦传》）“子曰，知变化之道者，其知神之所为乎！《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其

象，以卜筮者尚其占。是故君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响（阳部），无有远近幽深，遂有来物。非天下之至精，孰能与于此！”（《系辞上传》）这三例，首例前部分无韵，后部分入韵；次例前部分入韵，后部分无韵；再次例中间部分用韵，前后不入韵；均为散体文辞中掺有零星韵句的例证。

（三）《易传》中有的韵句配成骈偶性的韵对。如：“二多誉，四多惧（鱼部）。”（《系辞下传》）“上不在天，下不在田（真部）。”（《乾·文言》）“日中则昃，月盈则食（职部）。”（《丰·彖传》）“或出或处，或默或语（鱼部）。”（《系辞上传》）“危者使平，易者使倾（耕部）。”（《系辞下传》）“内阴而外阳，内柔而外刚（阳部）。”（《否·彖传》）“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚（阳部）。”（《说卦传》）

（四）《易传》中有的韵句还组成排比性的韵式。如：“潜龙勿用，下也；见龙在田，时舍也（鱼部）；终日乾乾，行事也；或跃在渊，自试也；飞龙在天，上治也；亢龙有悔，穷之灾也；乾元用九，天下治也（之职通韵）。”（《乾·文言》）“损上益下，民说无疆；自上下下，其道大光。利有攸往，中正有庆；利涉大川，木道乃行。益动而巽，日进无疆；天施地生，其益无方；凡益之道，与时偕行（阳部）。”（《益·彖传》）这两例，均为整齐的排比性韵语。此外，由于《小象传》和《说卦传》皆属“贯串”式排比结构（详上文），兼之它们又全文诸韵，所以这两部分又为通篇排比的韵文。

以上四点，已概要叙及《易传》诸韵句式出现的基本情况 & 特色：一是《易传》的全部内容都不同程度地含有诸韵文句，其中《小象传》、《杂卦传》整篇用韵，其余各部分掺杂着多寡不等的韵句；二是《易传》的诸韵文句，有些属于骈偶性的韵对和排比性的韵语，既含音律美，又具形式美。

对于《易传》用韵的缘由，顾炎武以为“盖本经有韵，而传

亦韵，此见圣人述而不作，以古为师而不苟也”（《日知录卷二十一·易韵》），其中指出《易传》用韵受《周易》“本经”（卦爻辞）用韵的影响，是可取的说法。尤其是《易传》中的《彖传》、《象传》两部分，由于直接解释卦爻辞的辞义，则更明显地存在着受原文押韵影响的可能性。《日知录》顾氏自注云“郭璞注《尔雅·释训》篇，本经有韵，注亦用韵”，黄汝成引钱大昕谓“王逸注《楚词》、《卜居》、《渔父》篇亦用韵”（黄氏《日知录集释》卷二十一），这两说都足以旁证传文仿经文用韵的现象自《易传》以后还偶或有之。其次，《易传》的用韵方式还体现着受《诗经》韵式影响的迹象，这一点，从《易传》中的谐韵句式多为四言句、又多押偶句韵（尤其是《小象传》）来看，可见其一斑。而《诗经》是春秋以来影响颇广的一部典籍，《论语》称“不学《诗》，无以言”，因此，作为春秋战国之间的作品，《易传》中韵句的押韵方式受到《诗经》的影响也是合乎情实的。再次，散体文辞掺杂着零星韵句，是先秦散文中早已有之的现象，自《尚书》以降，《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《左传》、《国语》、《战国策》、《论语》、《老子》、《孟子》、《荀子》等等，无论是文诰典章、历史散文、哲理散文，其中往往间杂着谐韵文句（参阅宋吴棫《韵补》及清江有诰《江氏音学十书》所引诸例），而《老子》五千言甚至可视为一首韵、散交错的长篇散文诗。这种漫延已久的散体掺入韵语的行文风气，到春秋战国时代已蔚为大观，撰成于此时的《易传》自然也承受这种文风的深刻影响。

必须指出，尽管《易传》中的韵句为数颇多，但从整体看只能视为韵散兼行的散文，因为全篇谐韵的《小象传》、《杂卦传》毕竟只占《易传》总数的小部分，大量的文辞是在散体中杂有韵句。而这种行文方式，对两汉以后的文学也颇有影响。唐宋的韩、柳、欧、苏就常有韵散错杂的作品传世，其中韩愈的《进学解》更是别开生面，不仅散中用韵，而且用偶句、排句，把一篇仅有一

千多字的短文写得韵律铿锵、淋漓尽致，成为传诵千古的名作，足见这种行文风格具有显著的艺术功效。而探索《易传》时代散文中出现诸韵句式的现象，显然有利于考究后代夹韵散文的艺术渊源。

综合以上三方面阐释，可以得出本文的基本结论：一是，《易传》运用了大量骈偶、排比、诸韵的句式，为文章增添了浓厚的文学色彩，体现着作者驾驭文学语言的艺术技巧；二是，《易传》修辞技巧产生的艺术背景，是源远流长的，在现存较早的散文作品中可以找到相类似的修辞手法的苗头；三是，骈偶、排比、诸韵，既是《易传》文学语言的重要特色，也是先秦散文所共有的特色，并对后代散文乃至各种文体都产生了颇为深远的影响。那么，深入探讨《易传》及先秦其它作品修辞行文的艺术规律，对于研究我国古代文学语言的历史发展，无疑是一项有意义的课题。

（一九八一年六月撰稿一九八四年二月修改）

《易传》与小戴《礼记》中之宇宙论

钱 穆

国人学者，颇谓中国根本无哲学，倘有之，亦以属于人生哲学者为主，而宇宙论则付阙如。窃谓斯二义，当分别而论。中西学术途径异趣，不能尽同。严格言之，谓中国无如西方纯思辩之哲学，斯固洵然。若谓中国有人生哲学而无宇宙论，则殊恐不然。人生亦宇宙中一事，岂可从宇宙中孤挖出人生，悬空立说。此在中国思想习惯上，尤不乐为。故谓在中国思想史上，人生与宇宙，往往融合透洽，混沦为一，不作严格区分，以此见与西方哲学之不同，是犹可也。谓中国有人生论而缺宇宙论，则断乎非事实。

亦可谓宇宙论之起源，乃远在皇古以来。其时民智犹塞，而对于天地原始，种物终极，已有种种之拟议。言其大体，不外以宇宙为天帝百神所创造与主持。人生短促，死而为鬼，则返于天帝百神之所。此可谓之素朴的宇宙论。中西诸民族，荒古以来，传说信仰，大率如是，并无多异。迨于群制日昌，人事日繁，而民智亦日启。斯时也，则始有人生哲学，往往欲摆脱荒古相传习俗相沿的素朴宇宙论之束缚，而自辟藩圃。但亦终不能净尽摆脱，则仍不免依违出入于古人传说信仰之牢笼中，特不如古人之笃信而坚守，此亦中外各民族思想曙光初启之世所同有的景象。其在中国，儒家思想，厥为卓然有人生哲学之新建。然孔子不云乎？曰：“天生德于予。”又曰：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？”又曰：“丘之祷久矣。”又曰：“敬鬼神而远之。”然则孔子于古代素朴的天神观，为皇古相传宇宙论

• 本文原载《思想与时代》第三十四期（一九四四年五月）。

之主要骨干者，固未绝然摒弃也。墨家继起，主天志明鬼，无宁为重返于古代素朴的宇宙论，而依附益密。独至庄周老聃氏起，然后对于此种古代素朴的宇宙论，尽情破坏，剖击无遗。盖中国自有庄老道家思想，而皇古相传天帝百神之观念始彻底廓清，不能再为吾人宇宙观念之主干。故论中国古代思想之有新宇宙观，断当自庄老道家始。窃尝观之西土，如斯宾诺沙、费尔巴哈诸人，其破帝蔑神之论，极精妙透辟矣，然彼辈已起于中古以后，而其议论意趣，尚犹不能如我土庄周老聃之罄竭而畅尽。则道家思想之为功于中国哲学界，洵甚卓矣。

宇宙论与人生论既必相倚为命，而中国古代道家之新宇宙观，又甚卓绝而高明，故自有道家思想，而各家所持之宇宙观，乃亦不得不随之以俱变。墨家天志明鬼，与道家新义绝相远，其求变较难，故墨家之后起为名家，乃从另一路求发展。儒家之于天帝百神，本不如墨家之笃守，故其变较易。但如荀子之天论篇，乃欲一依儒家之人文，尽破道家之自然，其论偏激，乃不为后人所遵守。阴阳家则欲和会儒道两家而别创立其一套宇宙论。其说今亦失传，已不能详。但似仍守古昔素朴的天帝观，而以儒家称道历史上之人帝相附会，于是有五天帝五人帝之强相配合，其说浅陋而陷于迷信，实犹远不如皇古相传素朴的宇宙论之较近情理。惟自战国晚世，下迄秦皇汉武之间，道家新宇宙观既确立，而阴阳家言又不符深望，其时之儒家，则多采取道家新说，旁及阴阳家而更务为变通修饰，以求融会于孔孟以来传统之人生论，而儒家面目亦为之一新。予尝谓当目此时期之儒家为新儒，以示别于孔孟一派之旧儒，而其主要分辨，即在其宇宙论方面。至于人生论之旧传统，则殊无所大异于以前也。

故论战国晚世以迄秦皇汉武间之新儒，必着眼于其新宇宙观之创立。又必着眼于其所采老庄道家之宇宙论而重加弥缝补缀以曲折会合于儒家人生观之旧传统。其鎔铸庄老激烈破坏之宇宙论

以与孔孟中和建设之人生论凝合无间，而成为一体，实此期间新儒家之功绩也。

予论此时期之新儒，以《易传》与《小戴礼记》中诸篇为代表。盖《易传》、《小戴》诸篇之产生，大率正在此期。请即专就此二书中之新宇宙观，观其所以与孔孟传统人生理论如何融凝合拍之处，以为吾说之证成。

古代素朴的宇宙论，以天帝百神为之主，而道家思想则破帝蔑神，归极于自然，偏倾于唯物。今《易传》与《小戴记》中之宇宙论，亦正大率近似乎主自然与唯物者。古籍诗书凡言天，即犹言上帝。天帝至尊，创制万物，不与物为伍。即《论》、《孟》言天亦然，亦不与物为伍。及庄周、老聃书，乃始天地并言，则天亦下济于地为一物，与上世天帝至尊创制万物之意迥别矣。《易传》、《戴记》亦每天地并言，如曰：“天尊地卑，乾坤定矣。”“法象莫大乎天地。”（《易传》）“大乐与天地同和，大礼与天地同节。”（《乐记》）“致中和，天地位焉，万物育焉。”（《中庸》）此类不胜尽举。此《易传》、《戴记》中之宇宙观，接近道家，异于上世之证，一也。

天既与地为伍，下济于一物，则彼苍者天，与块然者地亦无以异。天帝之创制不存，宇宙何由而运转，种物何由而作始乎？此在庄周、老聃，则曰是特一气之聚散耳。阴阳家承之，始详言一气之分而为阴阳，阴阳之转而为四时，散而为五行。阴阳家宇宙论之前一段，明承道家来。其后一段五德终始，五人帝，始配合之于儒家言。《周易》上下经，本不言阴阳，十传始言阴阳。故曰：“易以道阴阳”，其实乃据十传言。其言阴阳，即天地也。《戴记》亦每以阴阳、四时、五行与天地并言，此皆兼承道家与阴阳家，而颇以道家为主，其胜于阴阳家而得目为新儒者在此。故凡其言天地阴阳，则皆以指其为一气之积与化而已。故《易传》曰：“乾，阳物也。坤，阴物也。”又曰：“广大配天地，转变配四时，阴阳之义配日月。”又曰：“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时。”而《戴记》则

谓“礼之大体，体天地，法四时，则阴阳，顺人情。”（《丧服四制》）又曰：“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”又曰：“人者，天地之心，五行之端也。圣人作，必以天地为本，以阴阳为端，以四时为柄，鬼神以为徒，五行以为质。”又曰：“夫礼，必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。”又曰：“天秉阳，垂日星，地秉阴，窍于山川，播五行于四时。”（《礼运》）凡此皆并言天地阴阳四时五行，以见天地亦不过为阴阳四时五行，为一种畸物的，即谓其偏倾于物质自然现象，而不认有所谓超万物之上而创制万物之天帝，此又《易传》、《戴记》之宇宙观，接近道家，异于上世之证，二也。

《易传》、《戴记》采取道家阴阳气化畸物的自然的宇宙观，既如上述。而《易传》、《戴记》中之人生论，则确乎犹是儒家正统。儒家论人生，近于畸神畸性的，偏倾于人文的，人类心灵之同然，而异于专主自然者而言。其精神意味，与道家畸物的自然的宇宙观，杆格不相入。而儒家思想，又贵乎天人之融合一致，此则在道家亦然。凡中国思想之主要精神，盖无不然。故曰：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”又曰：“乾坤其易之蕴耶：乾坤成列，而易行乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”（《易传》）此言《易》道与天地融合也。其言礼犹其言易，故曰：“天尊地卑，君臣定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常；大小殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此则礼者天地之别也。天气上齐，地气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，煖之以日月，而百化兴焉，如此则乐者天地之和也。”（《乐记》）此节言礼乐与天地合一，即承《易传》言《易》道与天地合一之义，而语句亦多袭之《易传》，可证《戴记》文字多有出《易传》后者，故特举为例。又曰：“宾主，象天地也。介僎，象阴阳也。三宾，象三光也。让之三也，象月之三日而成魄也。四面之坐，象四时也。”（《乡

饮酒义》》此言制礼者效法天地之自然，亦礼与天地合一之义。《易传》言“易者象也”，此又蹈袭其说。可证当时言礼本天地，多自易本天地之说来。此言礼乐与天地融合，犹《易传》言易与天地融合。而凡言礼与言易，其意皆求统包人生之全体。故其言天道，虽大体承袭道家所创畸物的自然的宇宙论，而必加以一番修正与变动，然后可以与儒家传统人生论诂合无间，此正《易传》与《戴记》在古代思想史上贡献之所在也。

故《易传》与《戴记》之宇宙论，实为晚周以迄秦皇汉武间儒家所特创，又另自成为一种新的宇宙论。此种新宇宙论，大体乃采用道家特有之观点，而又自加以一番之修饰与改变，求以附合儒家人生哲学之需要而完成。今请再约略述说之如次：

庄、老道家所创之宇宙观，可称为气化的宇宙观，以其认宇宙万物皆不过为一气之转化也。《易传》、《戴记》承其说，而又别有进者，即就此一气之转化，而更指出其不息与永久之一特征是也。《易传》曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，”此所谓一阴一阳，即指阴阳之永久迭运而不息也。故言可大，必兼可久。言富有，必言日新。继之成之，皆言一化之不息。而宇宙自然之意义与价值亦即在此不息不已有继有成中见。而《戴记》阐此尤详尽。《祭义》云：“礼乐不可斯需去身，致乐以治心，则易直子谅之心油然而生矣。易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威。”此谓天之所以为天，神之所以为神，皆由其久而后成也。《哀公问》篇尤明言之。“哀公曰：‘敢问君子何贵乎天道也，’孔子曰：‘贵其不已，如日月之东西相从而不已也，是天道也。无为而物成，是天道也。已成而明，是天道也。’”夫无为而物成，斯乃道家所喜言，然所以无为而能物成者，则胥此不已与久者为之。若苟忽焉而即已，倏焉而不久，则将无为而物不成矣。道家喜言无为而物成，儒家又必言物之已成而明，而物之所以已成而得明者，又胥此不已与久者为

之也。若苟忽焉而即已，倏焉而不久，则物虽成而即毁，终将昧昧晦晦，虽成犹无成也，又何以得粲然著明，以为法于天下，可传于后世乎？是则芒乎苟乎，虽已成而不明也。

论此允详尽者为《中庸》。《中庸》之言曰：“不息则久，久则征，征则悠远。悠远则博厚，博厚则高明。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测。诗云：维天之命，于穆不已。盖曰天之所以为天也。于乎丕显，文王之德之纯，盖曰文王之所以为文也，纯亦不已。”此极言天地之道之尽于不已而久也。博厚所以载，高明所以覆，而苟非悠久，则物且无以成。物之不成，而天覆地载又何施焉？故知天地之道，尽乎此不息不已之久也。而提出此久字者，可谓老子已先于中庸。

此不息不已之久，《中庸》又特指而名之曰诚。故曰：“至诚无息。”又曰：“诚者，物之终始，不诚无物。”又曰：“诚者，天地之道也。自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”又曰：“诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，唯天下至诚为能化。”道家论宇宙万物最喜言化。然其言曰：“方生方死，方死方生。”“方将化，乌知不化。方将不化，乌知已化。”则其言化也，倏焉忽焉，驰焉骤焉，其间若不容有久。《易传》、《戴记》之观化则异是。盖观化而得其久，得其化之不易不已之久，而特名之曰诚。而后此宇宙之意义与价值亦从而变。唯其观化也而疑若不容有久，故常疑大化之若毗于为虚无。既虚且无，又乌见其有诚？惟其观化而得其不息不已之久，故常主大化之为实有。实与有者皆诚也。此《戴记》之论宇宙，所由绝异于庄周、老聃者也。而孟子之言诚与明，则又先于《中庸》。

《易传》颇不言诚，顾其指名此不息不已之久者，即所谓“易”也。故曰：“阖户为之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不

穷谓之通。”一阖一辟，往来不穷，此即《易》道之不息不已也。又曰：“乾坤其易之蕴邪，乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”此谓易即乾坤也。又曰：“乾，天下之至健也。坤，天下之至顺也。”至健之与至顺，即所以成其为不息不已之久者也。又曰：“夫乾，确然示人易矣。夫坤，頹然示人简矣。”其确然頹然以示人者，此即所以成其为诚而明也。故《易系》与《中庸》，其论宇宙大化，殆所谓同归而殊途，一致而百虑也。

天地之化既悠久而不息，至诚而实有，不如庄周老聃氏之所主，若为倏忽而驰骤，虚无而假合。老子书出庄周后，其思路已为《易》、《庸》与《庄子》间之过渡，不如庄书之彻底破坏，此当别论，此处姑略言之。则试问此悠久不息至诚实有之化，又何为乎？《易传》、《戴记》特为指名焉曰：凡天地之化之所为者，亦曰生与育而已。故《易传》曰：“天地之大德曰生。”又曰：“生生之谓易。”《中庸》则曰：“赞天地之化育。”又曰：“知天地之化育。”曰：“天地位，万物育。”又曰：“天地之道可一言而尽，其为物不贰，故其生物不测。”曰：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”“诚者自成也，而道自道也。诚者，非自成而已也，所以成物也。”《易传》又言之曰：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”又曰：“夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”《戴记》又言之曰：“天时有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。”（《礼器》）“天道无为而物成。”（《哀公问》）又曰：“风霆流行，庶物露生。”（《孔子闲居》）凡此所谓生育开成，即天地不息不已悠久至诚之化之所有事。自庄周言之，则曰：“浸假而化予之右臂以为弹，浸假而化予之尻以为轮。”自老聃言之，则曰“天地不仁，以万物为刍狗。”盖庄老言化，皆倏忽而驰骤，虚无而假合，虽天地无所用心焉，此所以谓之自然也。《易传》、《戴记》言化，则有其必具之征，与其所必至之业。此征与业为何？曰生日育曰开曰成是也。故

虽亦无为而自然，而可以见天地之大德矣。故《中庸》曰：“小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之。”故《易传》、《戴记》之言化，主于生而谓之德，其所以绝异于庄周老聃氏之言者又一也。

顾《易传》、《戴记》言化，虽曰有生育开成之大德，亦非谓有仁慈创制之上帝。《中庸》曰：“成者自成也，而道自道也。”又曰：“无为而成。”《哀公问》亦云：“天道无为而自成。”《易传》亦言之曰：“乾知大始，坤作成物。”故天地何自始，即始于天地至健之性。天地何由成，即成于天地至顺之德。曰：“天地之大德曰生。”大德犹言常性。凡天地之生成化育，此皆天地之自性而自命之。故曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”（《易传》）又曰：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”（《中庸》）凡《易传》、《戴记》之所谓性，犹庄周、老聃之所谓自然。天地自有此性，故天地自成此道。《易传》曰：“天地设位而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。”此之谓也。往者庄周、老聃自然的宇宙观，至是遂一变而为秦汉以下儒家德性的宇宙观，亦可谓之性能的宇宙观，此又《易传》、《戴记》之功也。

故天地一大自然也。天地既不赋有神性，亦不具有人格，然天地实有德性。万物亦然。万物皆自然也，而万物亦各具德性。（即各具其必有之功能）言自然，不显其有德性。言德性，不害其为自然。自然之德性奈何？曰不息不已之久。曰至健至顺之诚。曰生成化育之功。此皆自然之德性也。以德性观自然，此为《易传》、《戴记》新宇宙论之特色，所以改进道家畸物的自然宇宙论以配合于儒家传统的人文德性论者，即在籀出此自然所本具之德性，以与人事相会通也。

天人之际，所以为之沟贯而流行其间者，则有鬼神焉，此上世素朴的宇宙论则然也。人死为鬼或为神，而物之奇瑰伟大非常特出者，如山川河海之类，亦各有神。以上帝为万物之造主，而

万物则变为鬼神，以回归于上帝。自道家自然的畸物的宇宙论既出，上帝及其存在，鬼神亦不复有。天地皆一物，人死曰物化。大化浑沦，既不见有生死，更何论于死后之鬼神。然世界既无鬼神，则人生短促，物各散殊，天人死生物我之际，更无沟贯流通之妙。合于大同，孰主张是，孰纲维是，此皆气化之偶然，而其势转将无异于机械之必然，此与儒家人文的德性的观点大悖。故《易传》、《戴记》言宇宙，虽不言天帝造物，而尚主有鬼神。惟其所谓鬼神者，亦如其言天地，仅为德性的，而非人格的。鬼神亦为自然气化中所本具之两种德性。《易传》、《戴记》中之鬼神论，实为其宇宙论中至关重要之一部分，抑且为其宇宙论与人生论所由融通透洽至关重要之一部分，是又不可以不兼论也。

《易传》曰：“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”气字由庄、老始言之，精字亦然。老子所谓“其中有精，其精甚真”是也。此皆分析宇宙万物之最后成分，而名之曰精与气。《易传》精气为物之说，显袭诸庄老。而游魂为变，则《易传》作者自足成之。朱子曰：“阴精阳气，聚而成物，神之伸也。魂游魄降，散而为变，鬼之归也。”是则鬼神即阴阳之变化，一气之聚散。故张横渠曰：“鬼神者，二气之良能也。”宋儒张、朱论鬼神，皆承《易》义，与往古素朴的鬼神观不同。而论鬼神之义最明备者，则在《戴记》之《祭义》篇。“宰我曰：吾闻鬼神之名，不知其所谓。子曰：气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下阴，为野土，其气发扬于上，为昭明焄蒿悽怆。此百物之精也，神之著也。”朱子曰：“昭明是光耀底，乃光景之属。焄蒿是袞然底，其气蒸上，感触人者。悽怆是凜然底，乃人精神悚然，如《汉书》所谓神君至其风肃然之意。”又曰：“以一气言，则鬼者阴之灵也。神者阳之灵也。以一气言，则

至而伸者为神，反而归者为鬼。其实一物而已”。又曰：“精气就物而言，魂魄就人而言，鬼神离乎人而言。”此处朱子说鬼神离乎人而言，即言鬼神非有人格性也。又曰：“天地公共底谓之鬼神。”又曰：“鬼神盖与天地通。”此即谓鬼神之为鬼神，乃弥纶周浹于天人物我死生之间，而为之实体，为之共性。故就物而言则为精气。《易传》曰“精气为物”。精犹质也。精乃气之至精微者，因其至精，遂若有质。是精气犹言气质也。惟此所谓气质，与宋儒所言气质微异。因宋儒朱张言气质，已落于粗言之。而《易传》之言精气，则并无鄙视气质之意。物必赋有气质，乃始成其为物。而就人而言则曰魂魄。魂指气言，魄指精言。合魂与魄而成为人，犹之合精与气而成为物也。《礼运》曰：“体魄则降，知气在上。”盖谓人之死，体魄则降而下，知气则升而上。其降而下者，即所谓骨肉死于下阴，为野土者也。其升而上者，乃其人生前之知气，即所谓发扬于上，为昭明焄蒿悽愴者也。《郊特牲》亦曰：“魂气归于天，形魄归于地，故祭，求诸阴阳之义也”。凡物莫不具精气，凡人莫不具魂魄。精气魂魄，其实则为一物。即鬼神是也。如是则岂不无我无物，无生无死，而通为一体，此一体即所谓之鬼神。鬼神即阴阳也。故求之鬼神，亦求之阴阳而已。鬼神何以能有感通之德，因其本在阴阳一体之内，岂有不相感通。故人之死，实非渐灭而无在也。其形魄归于地，骨肉蔽于下阴为野土。人体生于天地万物而仍归于天地万物，故曰鬼，鬼者归也。既谓之归，其非渐灭无存可知。然人为万物之灵，方其生时，有知气焉。及其死亡，一若其知气亦消散无存矣，不知其仍升浮发扬于上，而使生者感其昭明焄蒿悽愴。则死者之知气，实亦仍存于天地间，而有其灵通感召之作用者。此意《中庸》言之最透澈，曰：“鬼神之为德也，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。”朱子说之曰：“鬼神无形无声，然物之始终，莫非阴阳合散之所为，是其为物之体而物所不能遗也。”曰鬼神之为德，犹言其性情功能。不仅死者

之骨肉，仍有其性能存于天地之间。即死者之知气，亦有其性能之存于天地之间，而永不渐灭。此可见秦汉间儒家言鬼神，亦就其阴阳而指其德性言之。今谓其宇宙论乃是一种德性的宇宙论，则其鬼神论亦是一种德性的鬼神论。不必实有鬼神之人格，而实有鬼神之德性。此种德性，弥纶周浹于天地万物之中，而即为天地万物之实体，此即谓万物莫勿具此德性也。而就此德性观之，则更无所谓物我死生天人之别。物我死生天人之别，皆属表面。论其内里，则莫非以具此德性而始成为物我死生天人。故物我死生天人至此便融成一体，一切皆无逃于此体之外，故曰鬼神体物而不可遗也。惟其体物而不可遗，故使人觉其洋洋乎，如在其上，如在其左右，盖盈天地莫非此一种鬼神之体之德性所流动而充满，而人亦宇宙中万物之一物，亦自具此体，具此德性。而人之为人，尤为天地万物中之最灵。故人之于鬼神，其相感应灵通为尤著。故人与鬼神自能在同一体同一德性上相感格相灵应，此种感格灵应之验，则在人之祭祀之时尤为亲切而昭著。此义在《戴记·祭义》、《祭统》诸篇发挥至明备。《礼运》亦言之，曰：“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”其实此处所谓天地鬼神五行，亦莫非阴阳，亦莫非一气之化，此即道家气化的宇宙论之所创，惟秦汉间儒家于此阴阳一气之化之中，而指出其一种不息不已之性能，而目之曰诚。又于此阴阳一气之化之中而指出其一种流动充满感格灵应之实体而称之曰鬼神，故人生即一诚之终始，亦即一鬼神之体之充周而浹洽。故曰：“人者，鬼神之会。”然则又何待于人之死而后始见其有所谓鬼神哉。《易传》所谓“通乎昼夜之道而知”，所谓“幽明之故，死生之说，鬼神之情状”，皆当由此参之。故《礼运》又言之，曰：“礼必本于天，骴于地，列于鬼神。”《礼器》亦言之，曰：“礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心。”《乐记》又言之，曰：“乐者敦和，率神而从天。礼者别宜，居鬼而从地。故圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天

地官矣。”又曰：“礼乐之极乎天而蟠乎地，行乎阴阳而通乎鬼神。”又曰：“礼乐侔大地之情，达神明之德。”凡此皆当时礼家所由谓惟礼可以尽人道，通鬼神，而合天地之所以然也。故祭义又曰：“因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则。百众以畏，万民以服。”夫谓之明命鬼神，犹其谓制礼作乐。要之为一事，而特以名之曰鬼神而已。故必谓鬼神为实有者固非，必谓鬼神为实无者，亦未然也。鬼神即阴阳，即阴阳之德性与实体，而就其特具感通灵应之迹者而明命之曰鬼神。盈天地，莫非鬼神之体之所充周而流动。若非明于鬼神之道，则何由知天地之所以为天地，而物我死生天人之际，亦将杆格难通，不明其一体之所在。而如《礼运》所谓圣人耐以天下为一家，中国为一入者，亦必无由以至。故欲明天地之全体与大德，不可不通鬼神之真义。而礼者，即所以事鬼神而求有以通之之道也。则又无惑乎当时儒家之所以尊言夫礼矣。凡此皆秦汉间儒家所以言鬼神之大道也。以此较之上世素朴的鬼神论，其违越固已甚远，此《易传》、《戴记》采用道家新说，转进以饰儒义之又一端也。

《易传》、《戴记》时亦不兼举鬼神而特单称之曰神。凡其言神，即犹之言鬼神也。《易传》云：“神无方而易无体。”夫鬼神尚无方所，更何论于人格性，神只是天地造化之充周流动而无所不在者。故又曰：“阴阳不测之谓神。”曰“知变化之道者，其知神之所谓乎。”又曰：“穷神知化，德之盛也。”又曰：“惟神也，故不疾而速，不行而至。”凡此皆以阴阳气化言神也。天地万物即阴阳气化之所由生，故曰：“神者，妙万物而为言者也。”（《说卦传》）老子曰：“玄之又玄，众妙之门。”言妙万物即犹言众妙。老子所谓玄之又玄者，必归极之于无。故曰：“常无，欲以观其妙。”《易传》则以此妙万物者为神。《易传》之言神，相当于老子之言无，而意义迥殊。故道家谓之化，而儒家则转言之曰生。道家谓之无，儒家又转言之曰神。而又曰“神无方而易无体，”则神者，岂不妙无以为之神者耶。《乐记》

亦言：“乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威。”（《祭义》亦云。）若以天为自然，则神亦自然也。故道家言无与自然，儒家则转言之曰神。即据儒道两家所运用名字之变，可见其观念之不同。而儒道两家精神所在，亦大可由此判矣。《易传》又或不单言神而兼言神明，如曰：“以体天地之撰，以通神明之德。”又曰：“以通神明之德，以类万物之情。”此皆证神明即为天地与万物，亦胥由其德性以言也。

故阴阳气化，犹是此阴阳气化也。道家则视之为倏忽驰骤，虚无假合焉。儒家则视之为不息不已，至诚实有焉。道家视之为至无，儒家视之为至神，此一异也。故诚与神，为晚周儒家观化之两大概念。诚与神，皆化也。诚言其不息不已，神言其变化不测。诚与神，皆天地大化之所以为化，亦即此大化所具有之德性。故若名道家所主为畸物的宇宙论，则此新儒家之所持，当名之为畸神的宇宙论，即德性的宇宙论，或性能的宇宙论。即以德性一元而观宇宙，故可谓是德性的一元论。或性能的一元论。人生亦气化中一事，求所以通物我死生天人于一化者，亦惟此至诚之性与至神之体。故曰：“天行健，君子以自强不息。”又曰：“诚者天之道，诚之者人之道。维天之命，于穆不已。而文王之所以为文，纯亦不已。”凡秦汉间新儒家所谓之天人合德，人生与宇宙之所由以融成一体者，亦本此至诚至神之德性。此为《易》道，亦即为《礼》意。人之所由以通天德而达物情，所由以交鬼神而合大道，亦胥由此至诚之心以期夫此至神之感而已。故《易》之由卜筮，《礼》之由祭祀，蓍龟之与醴牢，皆物也。物为大化中之一物，犹人为大化中之一人，均之在大化之中，俱为此至神之体至诚之性之所包孕。人苟具至诚之心，则虽蓍龟醴牢，可藉以通夫至神之域矣。故不明鬼神之说，将无以通于《易》道与《礼》意。而人苟非具一至诚之心，亦将无以明鬼神之情状，即将无以通物我死生天人而为一。凡所以能通物我死生天人而为一者，由其本在同一大化中，

本具同一之德性。此种德性，直上直下，即体即用，弥纶天地，融通物我，贯彻死生。故本于此种德性一元或性能一元之宇宙观即成为德性一元或性能一元之人生观。《孟子》与《中庸》之所谓尽性，即持此种德性一元之人生观者之所有事也。惟孟子当时，道家气化的新宇宙观方在创始，孟子未必受其影响，故孟子胸中之宇宙观，大体犹是上世素朴的传统。因此《孟子》之所谓性，亦遂与《中庸》之所谓性，涵义广狭，不全相符。此在本文，殊不能多所发挥，要之秦汉间儒家人生观之大传统，则犹承孔孟之旧，不过略变其宇宙观，以求与道家后起之新义相配合。本文所欲论者，则暂止于此而已。

秦汉间儒家之人生观，其详非兹篇所欲论。特亦有承袭道家观点修饰改进，以自完其儒家之传统者。其事颇有类于上述，一若其改进修饰道家之宇宙论以自适己用，则继此犹可稍稍略述也。其著者如言变化。道家喜言化，秦汉间儒家则继而言变。盖化纯属于自然，而变则多主乎人力也。《易传》：“化而裁之存乎变。”朱子曰：“因自然之化而裁制之，变之义也。”故变化之辨，即天人之别也。《易传》又曰：“功业存乎变，”是知变化之辨，即功业与自然之辨也。道家尚自然，故主言化。儒家重功业，则转而主言变。而功业又贵其不悖乎自然，故变者不能悖化以为变，贵乎因化之自然而裁制之以成其变，此《易传》言变之宗旨也。《易传》言变遂言动。《易传》之言动，乃又与道家之尚静者异焉。故曰：“以动者尚其变。”又曰：“道有变动。”曰：“变动以利言。”易既言变动，又言变通。曰：“通其变，使民不倦。神而化之，使民宜之。”“易穷则变，变则通，通则久。”又曰：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通。举而措之天下之民谓之事业。”又曰：“通变之谓事。通其变，遂成天地之文。”又曰：“广大配天地，变通配四时。”又曰：“变通者，趣时也。”可见《易传》言变通，犹其言变动，皆主功业事为而言之。惟变必因化之自然，否则亦无由动而通也。

《易传》主言变，以异乎道家之言化。又常言器，以异乎道家

之言物。盖物属自然，器则人为。道尚自然，儒言人事。圣人因物以制器，犹之因化以裁变。所由言之虽异，其所以为言则一也。故曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”言器而不言物。物者纯于自然，器则虽不离乎自然，亦不尽出于自然。儒家不纯以自然者为道，故曰：“易有圣人之道四焉，制器者尚其象。”象即象其自然也。制器尚象，即化而裁之之道也。又曰：“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。”又曰：“君子藏器于身，待时而动，何不利之有。动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。”故知《易传》言器，犹其言动，亦皆主乎事为功业。又曰：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入民咸用之谓之神。”是知变通之与形器，其本皆起于自然，而又皆主于人事。其极则皆达于神，其要则不离乎阴阳气化。然而与道家之纯言夫阴阳气化以为毕宇宙之蕴奥，穷人物之能事者，有间矣。此《易传》之所以修饰改进道家之说之又一端也。

故《易传》中之宇宙，乃一至繁赜至变动之宇宙也。故曰：“言天下之至赜而不可恶，言天下之至动而不可乱。”人之处此宇宙，则贵乎能顺应此繁赜变动者而裁制之，利用之，以达于宜而化。故曰：“圣人以有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜。有以见天下之动而观其会通，以行其典礼。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”而人事之变化，则贵能与此至繁赜至变动之宇宙，相互诘合而无间。换言之，则即其繁赜变动者而繁赜变动之焉是也。故曰：“以体天地之撰，以通神明之德。”又曰：“以通神明之德，以类万物之情。”其所谓通德类情者，即求以合夫人而融物我，必如是而后可以尽变化之妙，亦必如是而后可以穷运用之宜，亦必如是而后始完吾德性之全。故曰：“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。”在宇宙万物谓之神，在我谓之德。崇德即所以入神，亦必能入神乃始为崇德。必如是，乃可以范围天地之化而不

过，曲成万物而不遗。必如是，乃始可谓之崇德而广业。此《易》论人生之大旨也。

记礼者则即以《礼》意当《易》道。故《戴记》言礼乐所以修饰改进道家之论自然，与《易》家之论往往貌异而神同。其论人生之最精邃最博大者，则莫如《中庸》。《中庸》曰：“其次曲能有诚。诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚为能化。”此即《易》家至繁赜而至变动之人生论也。一万物既繁赜矣，今又曰各推致其一偏一曲焉。一偏一曲，正庄周之所卑，故曰：“曲士常见笑于大方之家。”又曰：“曲士不足以语道。”而《中庸》则谓推极一曲可以尽大方，此即所谓絜矩之道。此又儒道之一异也。《易》曰：“化而裁之存乎变。”今《中庸》则谓变则化。盖《易》主裁大化以成人事之变动，而《中庸》则主由人事之变还以宣畅完成乎大化。其实则天人合德，先天而天弗违，后天而奉天时，二者之间固无大辨，所谓合外内之道，故时措之宜也。夫果以性之德言，则天人物我死生，固皆周浹融洽而无间矣。故苟能有诚，不仅内之有以成己，外之又有以成物。成己者，即所以尽己之性。成物者，亦所以尽物之性。《中庸》又言之曰：“惟天下至诚为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”《中庸》之言尽性，即《易传》之所谓崇德。赞天地化育以与天地参，是即《易传》之所谓入神也。其机括惟在自致己诚，自尽己性。何者，盈天地万物皆此一性之弥纶周浹，即皆此一诚之所始终贯注，亦即此一神之所充满流动。故天也，人也，物也，性也，诚也，神也，其实皆一也。其机括则只在于一己之自尽而自成。故宇宙虽繁赜而至简易，虽变动而至安定。《易传》、《戴记》德性一元之宇宙论，归其极为人性之一元。此《易传》、《礼记》所以修饰改进道家自然主义之宇宙观以完成儒家传统的人文主义之人生论之要旨也。

从来治经学者，《易》与《礼》，常多分别以求，极少会通而观。如我上所述，例证详明，亦可无疑乎其为说之创矣。抑犹可于《易系》、《戴记》之书得其更直接之内证焉。《系辞》有曰：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通以行其典礼。系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”。是作《易系》者明谓圣人制礼之本乎《易》道也。《戴记·祭义》之篇有之，曰：“昔者圣人，建阴阳天地之情，立以为易。易抱龟南面，天子卷冕北面。虽有明知之心，必进断其志焉。示不敢专，以尊天也”。立以为“易”，指《易》之书。抱龟之“易”，指占《易》之人。则记礼之人之亦明尊乎《易》也。《周易》之书，本不道阴阳，而《十翼》则道阴阳，犹之可也。记礼者亦道阴阳，此自孔子以至孟、荀皆不然。故知《戴记》诸篇皆当出荀子后，其时阴阳家言已盛行，儒者或以说《易》，或以记《礼》，其事皆已在秦汉之际。如《戴记》有《月令》之篇，其为阴阳家言尤益显。阴阳家言之异于儒家言，司马迁《孟荀列传》已明揭之。然如此篇所举，《易》、《礼》两家同为儒术发明新宇宙论，陈义精微，实为于中国思想史上有大贡献。虽其蹈袭阴阳，远本道家，亦不足深怪。惜乎汉儒通经致用，仅于政事上有建设，于儒术精义，不能触及其深处。其言宇宙，则一本阴阳家言，自五天帝而及于五人帝，较之古昔素朴的宇宙论，更为不如。其流而为谶纬，更何以启人之信，而维系于垂后。汉儒本此以告诫警劝汉室之帝皇，其意不为非。若庄老道家无为之意，则于汉代政事，实不能有大贡献也。统一六国，天下一君，秦始皇帝遂有子孙万世为帝皇之想。惟阴阳家独主五德终始，力言无万世一统之帝皇。然汉儒之独尊阴阳家言，则亦有故。余当为阴阳家言宇宙，别立一名，称之为曰畸于史，即畸于人事之宇宙论。惟自魏晋以下，篡弑相乘，阴阳家五德终始之说，乃为世人所吐弃。于是庄老复兴，佛释乘之。迄于唐五代，中国思想界之宇宙论，遂为道释所独占。惟《易系》与

《中庸》，亦尚为道释两家所参考。北宋理学兴起，始复有儒家自己一套的宇宙论。逮于南宋朱子之理气论出，而此一番新起的宇宙论，乃臻完成。若以孔孟时代为天帝人格化的古昔素朴的宇宙论，《易系》与《戴礼》为畸于神的德性一元的宇宙论，则两宋理学可谓为畸于理的理性一元的宇宙论。欲探究中国儒家思想所抱有之宇宙论，必分别此三者而加以探究。其畸于神与畸于理之两部分，虽在其贯通于人生论方面，莫不上承孔孟，而无大扞格。但畸神畸理，终不能谓其无所歧异。继之而后，于此畸神畸理之两面，是否重有所轻重取舍，以为调和融通，再产生一更新的宇宙论，以使儒术更臻于发扬光大，则尚有待于此下新儒崛起之努力。

美国杜威《哲学之改造》(许崇清译本)有云：西方人走上实验的科学和其自然制驭上应用底路径，比东方人早些。后者在其生活习惯里多存了些静观的审美的思辨的宗教的气质，而前者则多著些产业的实践的。这个差别，和关联而生底其他差别，乃彼此相互理解的一个障碍，亦为彼此相互误解的一个根源。所以切实在其关系和适当的均衡上求融会此两个各不相同的态度的哲学，确可以令他们彼此的经验互相增益其能力，而更为有效的协同致力于其丰盛的文化劳作。又云：在眼前确无有什么问题比实用科学和静美的鉴赏所持态度能否调和与怎样调和这个问题更为重要的。没有前者，人会成为他所不能利用，而又不能制驭底自然力底玩物和牺牲。没有后者，人类会变作孜孜向着自然追求利得和彼此推行买卖，此外就是终日无所事事，为着空闲而懊恼，或将他仅用于夸耀的铺张和越度的奢纵底一种经济的妖怪。又云：静观的知识根本变作活动的知识，是现在所用研究发见底方法所必致的结果。但这个变化的大部份，只影响于人生底技术方面。科学造成了新工业的技术，人对于自然势力底物理的统制无限扩大了。还有物质的财富和繁荣的资源的制驭，从前曾是不可思议的事物，现在却已成为平常日用，却可用蒸汽煤炭电力空气和人体

去做成了。但还很少是十分乐观，而敢宣布对于社会的道德的幸福，亦可以同样统制的。又云：这个经济的发达，是物理的科学中所起革命底直接结果。但那里又有比并著这个底人的科学和艺术。不但是知底方法底改善，至今只是限于技术的经济的事项，而且这个进步且惹起了重大的新道德之纠纷。（以上引杜威语）今按西方哲学路径，往往有与中国哲学可相比拟而不能全相近似者。杜威以为彼方希腊及中世纪基督教徒时代，偏于美术与宗教气质的哲学都对于知识抱静观的态度。而近代科学态度则为实践的，活动的。此一分别，以之比看中国哲学，则中国道家虽为反宗教的，主张自然主义，偏近于唯物论，而实际则为抱静观态度者。儒家虽对传统宗教信仰带有妥协调和的色彩，而其态度转为实践的与活动的。如本篇上引《易系》与《中庸》里所说制器与尽物性的理论，以及鬼神的观念等，实大可借此打通西方宗教艺术与科学的相互间之壁垒。《易系》与《中庸》之宇宙观，确是极复杂极变动的，无宁可谓其与近代西方的科学观念较近，与古代西方的宗教信仰较远。此处便有道家的功绩。而且《易系》之与《中庸》，终是属于杜威所说人的科学和艺术方面者。又绝无如杜威所排斥如西方哲学界传统的形而上学与认识论等既无用而又麻烦的诸问题。则杜威所想像，欲为以后彼方哲学另辟一新途径，使其可以运用新科学的实践的活动的知识方法来解决社会的道德的幸福，以达到彼所想的一个复多而变动的人生局面之不断进步与长成新哲学，其实此种意境与态度，早在中国《易系》与《中庸》思想里活泼呈现。惟在中国方面，对于经济的技术的物理科学方面的知识上之创辟与使用，则比较不受重视。故以较之近代西方，诚为远逊。此则并非简单一个理由可以说明。但秦汉以后印度佛学来入中国，道家本是先秦一个最激烈反宗教的学派，而魏晋以下，不免追随佛教，而结果乃反自陷于宗教迷信之氛围中。道佛两教在当时，亦时时相互渗透，相互斟酌。要之则皆偏于杜威所谓静

观的态度。而后世言《易》、《庸》哲学者，又常摆脱不掉《易》、《庸》中间所含道家的原始情味。甚至又和会于佛说。于是亦不免于以静的意态看《易》、《庸》，却不能将儒家一番积极活动与复杂实践的精神尽量发挥。至于宋代理学家畸于理的宇宙论，主张格物穷理，以达于豁然贯通之一境，其持论要点，似为与近代西方的科学精神，有其更接近之一面。窃意此后中国思想界，既受西方科学精神之洗礼，其在哲学方面，尤其在宇宙论一方面，应该更有一番新创辟。《易》、《庸》思想与宋代理学中之理气论，早已为此开其先路。惜乎杜威所知的东方哲学甚有限，彼仅认东方哲学多属宗教的静观态度。彼不知庄、老道家思想，已为一种极彻底的反宗教者。而继此以起之新儒家，如《易系》、《中庸》诸书，乃有一种极复杂极动进之宇宙观与人生论，决然是为实践的，而非静观的。即宋代理学亦然。其言主静主敬，本意皆在实践，而非静观。若今后国内学术界，能将中国固有思想就其有关哲学一面者，尽量忠实介绍于西方，则将来新中国哲学思想之伟大前程，纵不在中国本土发展，亦当能在异邦思想界先著祖生之一鞭。

又按《易传》、《礼记》中所有之鬼神论，复与西方人所言之泛神论不同。泛神论主张一切是神，如此则宇宙每种形态均将为神之实在之一种启示，如是则世上是非善恶之分别，更从何建立。至如《易传》、《戴记》中所言之神，并不指宇宙万事万物之现成的静态言，乃指宇宙万事万物不息不已变动不测至诚实有之一种前进的性能言。乃指一种自身内在的能动的倾向言。故当时儒家，即我所谓《易传》、《戴记》之著作诸儒，实并不谓宇宙万物之最先创始者为神，亦不以宇宙万物当前现成的静态谓是神。当时儒家，乃指宇宙万物一种至刚健至笃实之内在的自性的向前动进的倾向而谓之神。此种向前动进的性能与倾向，乃自性自能，别无有为之作创始者。又不息不已，永无到达归宿之一境。若论归宿，当前即是归宿。若论创始，亦可谓当前即是创始。而所谓当前，又

非一种静态与定局。此实中国儒家性能一元的宇宙论之精义所在。《易传》又即指此继续不断之前进倾向而名之曰善。至问此种善何由来，则仍为万物自身内在之一种性能。故曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”所谓性与善，仍即是此一阴一阳之不息不已处。因此其所谓善，并不与恶为对立。亦并非认许当前之一切静态定局而即谓之善。亦不须说宇宙万物必待其最终结束处始是善。所谓善，即指此当前现下一种前进不已之性能与动势。而此种性能与动势，又是自性自能，刚健主动，非另有一创造此性能者为之主宰。而此一种自性自能，刚健主动之前进，又必得有所成。然所谓之成，又并不即是归宿，而依然仍有其不息不已之向前。此为中国儒家宇宙观之主旨。若细论之，则不仅以前孔孟如此，以后宋儒亦如此。并不得谓只是《易传》与《戴记》之作者抱有此意想而已。正为中国儒家之宇宙论，实乃建本于人生论。把握其大本大原，乃知其前后之实相一贯也。或疑如此立说，只谓不息不已，至诚实有，变动不测，而称之曰至诚与至神，或曰至善与至德，岂不流于一种形式主义，只求其不息前进，而更无实际内容可言乎？是又不然。因宇宙既为性能一元，则当着眼其弥纶天地终始万物之可久可大处。若从其可久可大处着眼，则此至诚至善之性，断非仅属形势而无内容。我所谓中国儒家之宇宙论，实建本于人生论，其要旨即在此。

若明白扣紧此等处着眼，则知孔子《论语》所提仁字，骤看若仅限于人生界，而实已包举了宇宙之统体。而且此所谓仁之一德，亦并不限于静之一边。故孔子虽言仁者静，而实际此仁德乃渗入于复杂之人生界，而作为一种实践之动进。至于此后宋儒如谢上蔡，以觉释仁，此乃限于静的一边，必待外面事物之来，始有所谓觉，始见所谓仁。故其说为此后朱子所反对。若使此宇宙全体而陷于静的一边说之，则必落于《易传》所谓乾坤或几乎息矣之境。此因孔子最先立论，本是专一注重在人生界，而宇宙论方

面，则仍守古昔之素朴信念，而未有所阐述。即孟子亦然。故孔子论仁，孟子论性善，皆有待此下新儒之更为申阐。即墨子亦只注重人生实践，虽推本于天志，而其意想中之天，则仍是一古昔素朴的天。惟至于老、庄始大不然。老、庄言宇宙，乃始以道体为说。道体则是大化不居，决非静态。惟老、庄教人识此道体，则实用静观。而人生则终不能止于静观而已。是以在道家思想中，天人终不相合。必待至于《易传》、《中庸》，始合天人而一贯说之，曰至诚、曰至神，曰至健，则通体是一进动向前，而又竟体融会和合，而孔子所提仁字，本属人生实践一面者，亦可包举，不见违碍。此后宋代理学家，以理字说宇宙，而朱子有天即理之说。但理字若仍落在静的一边，若果宇宙只是一理，而此理又在静定之境，则又何从而变化无方，至诚不息，以达于可久而可大乎？所以朱子言理定兼言气，气则在动的一边，而有理以为之主宰。由理气转落到人的心性。性属理，在静的一边。而心属气，则在动的一边。故须由心来主宰一切动。虽说性为心主，但须人尽心以知性。由宋儒的宇宙论转落到人生论，在其动进向前以至于天人合一之一切实践与活动，则仍与孔孟原来主张无别。而且既说性即理，而物必有性，一物一性，此一宇宙，仍是繁复的、多方的。故须人即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极，而达于豁然贯通的一境。故《易》、《庸》畸于神的宇宙观，尚未脱尽道家静观的玄思的意味。而宋儒畸于理的宇宙观，乃始更落实到人生复杂动进的实践中。陆、王后起，转从人心良知为说，在人生论上似乎明白易简，但在宇宙论方面则又嫌落空了。此下转出顾习斋，彼欲力矫宋儒之流弊，但实未明宋儒之真义。彼之立论，颇欲以礼乐为主，但并不能透到《易系》与《戴记》持论之深处。只重实践，狭隘已甚。此下有戴东原，更属浅薄无深趣。大抵中国儒家思想主要贡献在人生论方面主实践，主动进，以道德精神为主。道家思想在宇宙论方面有创辟，能静观，富艺术精神。《易》、

《庸》在此两方面绾合在先，宋代理学家继起在后，皆求于儒家人生论上面安装一宇宙论，而亦都兼采了道家长处。余一向主以《易》、《庸》思想与宋代理学来会通西方科学精神，获得一更大之推扩。上引杜威之言，似乎亦有此意向。惜其对中国思想所涉太浅，全未说准了东西双方真异同之所在。惟此路遥远，非能深沉博涉于东西双方科哲精微，文化大全，而又别出心裁，独探理真，则殊未易于胜任而愉快。固不足以责杜威一人也。

从《易传》看孔子的教育思想

黄 寿 祺

一、《易传》与孔子的关系

自来论述孔子教育思想的人，多取材于《论语》一书，这自然是很对的。至《易传》中所涵有的孔子教育思想，似乎较少有人注意，这就难免有不够全面之憾了。但造成这种情况的原因，大概和人们不承认《易传》是孔子所作有关。我个人的看法：认为《易传》十篇全是孔子写的固然不可信，但认为《易传》十篇与孔子全无关系也是不对的。我们应该承认其中有些地方是无法否定它和孔子的关系的，故我在这篇文章的开头，首先要从《易传》与孔子的关系谈起，《易传》哪些地方和孔子肯定有关系，则所探讨的《易传》中孔子的教育思想才有扎实可靠的依据。

关于《易传》的时代和作者问题。“人更三圣，世历三古”，为汉儒的通谊，故以《易传》为近古的孔子所作。自汉至唐，历代学者皆笃信此说。自北宋欧阳修《易童子问》传世以来，异说渐多，辩论之文渐繁，完全否定《易传》与孔子有关者亦多有之。我现在只提出我所同意的说法，其他的就不罗列了。

我对于《易传》的时代，同意张立文同志“上自春秋，下至战国中叶；作者非一人。”的看法（见《周易思想研究》206—207页）。对《易传》和孔子的关系，我同意范文澜同志《中国通史简

• 本文曾以删节稿载于《齐鲁学刊》一九八四年第六期，今刊出全文。

编》和郭沫若同志1927年所写的《周易时代的社会生活》的看法（郭老1935年所写《周易之制作时代》的说法，我所不取）。范文澜同志说：“孔子曾用大功夫钻研卦辞、爻辞，作为儒家哲学思想传授给弟子。孔子讲说的纪录及后来《易》家大师的补充，总称为《易传》或称《十翼》。”（见《中国通史简编》修订本第一册，人民出版社1961年版，第212页）郭沫若同志说：“《易传》便是《十翼》，……历来相传是孔子做的。”“总之，孔子是研究过《易经》的，他对于《易》理当然发过一些议论，我们在《易传》中可以看出不少的‘子曰’云云的话，这便是证据。大约《易传》的产生至少是如象《论语》一样，是出于孔门弟子的笔录罢。”（见《中国古代社会研究》科学出版社1960年出版，第68——69页）我是非常同意范老“孔子讲说的纪录”和郭老“至少如象《论语》一样是出于孔门弟子的纪录”的说法的。特别是《系辞》、《文言》中所引“子曰”的言论，更无疑是孔子弟子及其后学所纪录的孔子言论，可以与《论语》之文同等看待，是可以肯定和孔子有关系的。我本着这种认识，故本文所引用的材料，以《系辞》及《文言》中所引用的“子曰”之文为断制，其他《易传》中未明引“子曰”的各篇材料，一概不阑入，以免无徵不信。

二、《易传》中所明引的孔子言论

《易传》中所明引的孔子言论，集中见于《系辞上传》者七条，《系辞下传》者十一条，散见于《系辞上下传》者共七条，见于《乾文言》者六条，共三十一条，兹先逐录如下：

（一）《系辞上传》七条（见朱熹《周易本义》第八章）：

（1）“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。”子曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迹者乎；居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迹者乎。言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。

言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！”

按，此释《中孚》九二爻辞。

(2) “同人先号咷而后笑。”子曰：“君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”

按，此释《同人》九五爻辞。

(3) “初六，借用白茅，无咎。”子曰：“苟错诸地而可矣，借之用茅，何咎之有，慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。”

按，此释《大过》初六爻辞。

(4) “劳谦，君子有终，吉。”子曰：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭，谦也者，致恭以存其位者也。”

按，此释《谦》九三爻辞。

(5) “亢龙有悔。”子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

按，此释《乾》上九爻辞。

(6) “不出户庭，无咎。”子曰：“乱之所生也，则言语以为阶，君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成，是以君子慎密而不出也。”

按，此释《节》初九爻辞。

(7) 子曰：“作《易》者，其知盗乎。《易》曰：‘负且乘，致寇至’。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：‘负且乘，致寇至。’盗之招也。”

按，此释《解》上六爻辞。

(二) 《系辞下传》十一条（见《周易本义》第五章）：

(1)《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来。寒暑相

推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求伸也，龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”

按，此释《咸》九四爻辞。

(2)《易》曰：“困于石，居于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”子曰：“非所困而困焉，名必辱。非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见耶？”

按，此释《困》九三爻辞。

(3)《易》曰：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”子曰：“隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有。动而不括，是以出而有获。语成器而动者也。”

按，此释《解》上六爻辞。

(4)子曰：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰，‘履校灭趾，无咎。’此之谓也。”

按，此释《噬嗑》初九爻辞。

(5)“善不积，不足以成名。恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：‘何校灭耳’凶。”

按，此释《噬嗑》上九爻辞。

(6)子曰：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡！其亡！系于苞桑。’”

按，此释《否》九五爻辞。

(7)子曰：“德薄而位薄，知小而谋大，力小（少）而任重，鲜不及矣。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶’。言不胜其任也。”

按，此释《鼎》九四爻辞。

(8) 子曰：“知几，其神乎。君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者，动之微，吉凶之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：‘介于石，不终日，贞吉’介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”

按，此释《豫》六二爻辞。

(9) 子曰：“颜氏之子，其殆庶几乎。有不善未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰：‘不远复，无祇悔，元吉’。”

按，此释《复》初九爻辞。

(10) “天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。《易》曰：三人行，则损一人；一人行，则得其友，言致一也。”

按，此释《损》六三爻辞。

(11) 子曰：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也。惧以语，则民不应也。无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。《易》曰：‘莫益之，或击之，立心勿恒，凶。’”

按，此释《益》上九爻辞。

(三) 散见于《系辞上下传》者七条：

(1) 子曰：“《易》其至矣乎。夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存、道义之门。”（见《周易本义》上传第七章）

(2) 子曰：“知变化之道者，其知神之所为乎。《易》有圣入之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”……子曰：“《易》有圣入之道四焉”者，此之谓也。（见《周易本义》上传第九、十章）

(3) 子曰：“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”（见《周易本义》上传第十一章）

(4) 《易》曰：“自天祐之，吉无不利。”子曰：“祐者，助也。天

之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信，思乎顺，又以尚贤也，是以自天祐之，吉无不利也。”（见《周易本义》上传第十二章）

（5）子曰：“书不尽言，言不尽意。”（同上）

（6）子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”（同上）

（7）子曰：“乾坤，其《易》之门邪。”（见《周易本义》下传第六章）

（四）《乾文言》六条：

（1）初九曰：“潜龙勿用”何谓也？子曰：“龙，德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”

（2）九二曰：“见龙在田，利见大人。”何谓也？子曰：“龙，德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化，《易》曰：‘见龙在田，利见大人。’君德也。”

（3）九三曰：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”何谓也？子曰：“君子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

（4）九四曰：“或跃在渊，无咎。”何谓也？子曰：“上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也。”

（5）九五曰：“飞龙在天，利见大人。”何谓也？子曰：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥。云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”

（6）上九曰：“亢龙有悔。”何谓也？子曰：“贵而无位。高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

按，以上六条，释《乾》初九至上九爻辞。

总观《易传》中明引孔子之言者凡三十一条，其中《乾》上

九“亢龙有悔”爻辞，《系辞上传》与《乾文言》重复，实只三十条。

三、从《易传》所引孔子言论， 看孔子的教育思想

孔子是我国春秋末期伟大的思想家、政治家、儒家学派的创始人，也是我国教育史上第一个伟大的教育家。这是人们所公认的。在他那个时代，教育学的发展还处在初级阶段，教育思想是与哲学、政治、伦理、文学、宗教等思想混杂在一起的。他的教育思想包含在他的哲学思想之中，并同他的政治思想、伦理道德思想、文学思想等混在一起。这也是人们所共同了解的，《论语》一书如此，《易传》也是如此。

从上文所引《易传》中孔子的言论三十条的内容看来，他的教育思想，约可归纳为以下的九个要点：

（一）关于品德教育方面

品德修养教育的主要论点：要闲邪存诚，忠信以进德；要谨言慎行，慎密而不出；谓善恶皆由积成，要能杜渐防微，改过迁善以及见几而作；论进德修业，都必须及时；谓人贵有恒，立心勿恒，则凶。

（二）关于智力教育方面

《易传》明言“知（智）崇礼卑”，足见孔子重视智育的培养。又言及知有不善要能自觉，既知其不善则不能复行。又教人明白治容便致海淫，慢藏则必海盗，以及物薄用重的道理，等等。

（三）关于体育教育方面

孔子以六艺教人，射御属于军事教育，亦即属于体育教育的方面。《易传》中谈到“负且乘”的问题，“藏器于身，待时而动”的问题，即与射御有关。君子必须习弓矢，藏器于身，待时而用，即

说明学射的重要性。小人不能乘君子之器，即谓小人不能窃居君子之位。此与孟子称述王良不为“诡遇”，“不贯与小人乘”（《孟子·滕文公·下》）之意相通。在军事体育之中并含有政治道德的教育。

（四）关于学习与施教方面

“君子进德修业，欲及时也。”进德，指品德修养；修业，指业务进修。两者都要及时，此与朝乾夕惕之意相同。孔子教育人才，特别注意鼓励表扬优秀学生，如谓“颜氏之子，其庶几乎。”之类。

（五）关于交友教育方面

《易传》论交友之道，强调人贵同心和声应气求，及“致一”则能收效。故云“二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”又云：“同心相应，同气相求。”又云：“三人行则损一人；一人行则得其友，言致一也。”它又强调“君子上交不谄，下交不渎。”并赞扬此种行为为“知几”。

（六）关于处世教育方面

《易传》论处世之道，是针对出处的不同时机而异的。出为仕进，处为隐潜。隐潜之时，要能遁世无闷，不见是而无闷；要屈以求伸，蛰以存身。仕进之时，要能谦恭在位，要“居上不骄，在下不忧”；要能“善世（大）而不伐，德博而化”；要履信思顺，能以尚贤。如或力小任重，则不胜任，必陷于刑。要“安不忘危，存不忘亡，治不忘乱。”“非所困而困，名必辱；非所据而据，身必危。”若“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，则必动而有悔。”

（七）关于治民教育方面

《易传》谓治理庶民，不可“危以动”，不可“惧以语”，不可“无交而求”。论管理小人，要威之以刑，动之以利，使之小惩而大诫。故云：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。”它反对“小人而乘君子之器”，谓其必致

寇招盗。其实就是说小人而居君子之位必致祸国殃民。

(八) 关于语言文学修养方面

《易传》中明确谈到语言文学修养的地方共有三处：一是“以言者尚其辞”；二是“修辞立其诚”；三是“书不尽言，言不尽意”，故“立象以尽意”，“系辞焉以尽其言”。由此看来，孔子是重视言辞的修养的。但是，“不诚无物”，故修辞之本，端在“立诚”。又以尽言，尽意之难。故重视广泛运用形象描写和象征手法以寓意修辞。

(九) 关于哲学思想教育方面

《易传》中引孔子谈《易》之妙用及乾坤之重要性者不止一处，如云：“《易》其至矣乎。夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”“《易》有圣人之道四焉。”“夫《易》开物成务，冒天下之道如斯而已者也”。“乾坤其《易》之门户邪”等等。可见孔子对《易》的评价是极高的，也是他的哲学思想教育的重要组成部分。

从以上的粗略分析，已可看出《易传》中所引孔子的言论虽不多，但其所包含孔子教育思想的内容却是颇为广泛的。研究孔子教育思想的人，实在应当将《易传》与《论语》同样重视。

四、《易传》所表现的孔子教育思想与 《论语》所表现的孔子教育思想 相 对 照

我前面说过：研究孔子教育思想的人，应当将《易传》与《论语》同样重视。兹再将两书的相同内容摘录在一起，互相对照，以证明我的看法。

(一) 关于品德教育方面

《易传》教人要闲邪存诚，忠信以进德。而《论语》云：“诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”（见《为政》）又言“主忠信。”“为

人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？”“敬事而信。”“谨而信。”“与朋友交，言而有信。”（以上均见《学而》）“敬忠以劝。”“人而无信，不知其可知也。”（以上均见《为政》）“臣事君以忠。”（见《八佾》）“居之无倦，行之以忠。”“民无信不立。”“主忠信，徙义崇德也。”（以上均见《颜渊》）“与人忠。”（见《子路》）“言思忠。”（见《季氏》）“信，则人任焉。”（见《阳货》）“德不弘，信道不笃，焉能为有，焉能为亡。”“君子信而后劳其民，未信，则以为厉己也；信而后谏，未信，则以为谤己也。”（以上均见《子张》）等等。既主“无邪”，更强调“忠信”，皆与《易传》相合。

《易传》教人要谨言慎行，慎密而不出。而《论语》亦言“多闻阙疑，慎言其餘。”“多见阙殆，慎行其餘。”（以上见《为政》）“君子一言以为知（智），一言以为不知（智），言不可不慎也。”（见《子张》）“古者言之不出，耻躬之不逮也。”“君子欲讷于言，而敏于行。”（以上均见《里仁》）“仁者其言也讷。”（见《颜渊》）“君子于其言无所苟而已矣。”（见《子路》）此皆阐明谨言慎行的道理。言行为君子之枢机，荣辱之所主，能够谨言慎行的人，才能够保守机密，不至泄密，造成危害。《易传》发挥“不出户庭，无咎。”的论点，殆与《论语》“君子思不出其位。”（见《宪问》）的含意也有相通之处。

《易传》谓善恶皆由积成，要能杜渐防微，改过迁善以及见几而作。而《论语》谈学问之道，说“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。”（见《子张》）就是说人的学问是从日积月累而成的。又说“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。”（见《子路》）胜残去杀的善政，必须经过善人百年为邦，才能做到，并非可以一蹴而就的。好的方面如此，坏的方面也是如此。所以又说“上失其道，民散久矣，如得其情，则哀矜而勿喜。”（见《子张》）也就是说世道民情的不善，是由于积重难反的，对于人民的误失行为，要有哀矜的心情。《论语》又称颂不受“浸润之谮”（见《颜渊》）

的人为明远，也是了解渐渍的毁谤对人的危害是很大的。这都符合《易传》·善恶皆由积成的道理。善恶既然都是由于渐积而成，故必须懂得杜渐防微的方法。“子曰：不曰如之何如之何者，吾末如之何也已矣。”（见《卫灵公》）这就是说临事之初，即须熟思而审处，才能够做到杜渐而防微，如其不然，事态发展之后再谋补救，就没有什么好办法了。故又贵能改过迁善。亦即贵能择善而从。“子曰：德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”“子曰：三人行必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之。”（以上均见《述而》）都是说明这个问题。《论语》又载“卫灵公问陈于孔子。孔子对曰：俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。明日遂行”（见《卫灵公》）。齐景公待孔子，曰：“若季氏则吾不能，以季孟之间待之。曰：吾老矣，不能用也。孔子行。”“齐人归女乐，季桓子受之，三日不朝。孔子行。”（以上均见《微子》）这三件事，更是《易传》所云“君子见几而作，不俟终日。”的最好例证。

《易传》论进德修业，都必须及时。进德属于品德修养教育方面的事。《论语》所云“朝闻道，夕死可矣。”（见《里仁》）即极言进德必须及时的意思。

《易传》谓人贵有恒，立心勿恒，则凶。而《论语》言“子曰：善人吾不得而见之矣，得见有恒者斯可矣。亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。”（见《述而》）又言“子曰：南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”（见《子路》）其重视有恒与《易传》正相同。

（二）关于智力教育方面

《易传》以智与礼相对比，而重视智，故云“知（智）崇礼卑。”《论语》“子谓子贡曰：女与回也孰愈？对曰：赐也何敢望回，回也闻一以知十，赐也闻一以知二。子曰：弗如也，吾与女弗如也。”（见《公冶长》）可见孔子极端推崇颜回之智，亦即孔子崇尚智力

的证明。《易传》中还称赞颜子“有不善未尝不知，知之未尝复行。”即言求知要自觉，并且要知过必改。此与《论语》“过则勿惮改。”（见《学而》）“过而不改，是谓过矣。”（见《卫灵公》）及赞美颜回“不迁怒，不贰过。”（见《雍也》）之旨相同。《易传》所说的“治容海淫”，与《论语》“君子不重则不威。”（见《学而》）“正颜色，斯近信矣。”（见《泰伯》）“君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之。”（见《尧曰》）正成反比。《易传》所说的“慢藏海盗”，则正可以与“邦无道则可卷而怀之。”（见《卫灵公》）的说法相对照。士处乱世，若衒才而不韬晦，则必招妒贾祸，与“慢藏海盗”的道理正相似。又《易传》中谈到“物薄而用重”的事例，我认为也与《论语》中所谈的“大车无輹，小车无輹，其何以行哉。”（见《为政》）的意义是相通的。輹、輹是大车小车上的零件，零件虽小薄，而作用却很大。无此零件，车辆即不能行动。也是说明“物薄而用重”的道理的。

（三）关于体育教育方面

《易传》中谈到射御的体育教育问题，而《论语》中亦一再谈射御的问题。如云：“君子无所争，必也射乎！”“射不主皮，为力不同科，古之道也。”（以上均见《八佾》）“吾何执，执御乎，执射乎？吾执御矣！”（见《子罕》）又言“樊迟御”。（见《为政》）“子适卫，冉有仆。”（仆，御车也。见《子路》）又谈及“羿善射。”（亦见《子路》）及“戈不射宿。”（见《述而》）等等。可见《论语》重视射御与《易传》同。至如谈到“揖让而升，下而饮，其争也君子。”（见《八佾》）以及“戈不射宿。”也就牵涉到体育中的道德教育问题了。

（四）关于学习与施教方面

《易传》论进德修业都必须及时。修业则属于学习方面之事。《论语》所云“学而时习之，不亦说乎？”（见《学而》）“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”（见《述而》）“学而

不及，犹恐失之。”（见《泰伯》）等等。都是说学习要及时的意思。

孔子施教的特点，非常注意对学生进行批评或表扬。《论语》中记载孔子批评学生的缺点者固时有之，但以受表扬者为多。而所表扬的学生，尤以颜渊为最多。通考《论语》表扬颜渊者，计有《为政》一章，《公冶长》三章，《雍也》三章，《述而》一章，《子罕》三章，《先进》九章，《颜渊》一章，《卫灵公》一章，凡二十二章。（文繁不具录）其器重颜渊，在同门中实莫与伦比。《易传》中涉及孔子表扬学生的地方，仅有一条，而此一条恰恰就是高度赞扬颜渊的。（文见《系辞下传》十一爻中，前已具引）可见《易传》与《论语》的精神是相一致的。

（五）关于交友教育方面

《易传》论交之道，贵在同心，与《论语》所云“道不同不相为谋”（见《卫灵公》）之意相同。《易传》阐扬“声应气求”之效，《论语》则赞扬“有朋自远之乐。”（见《学而》）又言“德不孤，必有邻。”（见《里仁》）也是说明“声应气求”，“物以类聚”之理。《易传》言“致一”之旨，《论语》则说“一以贯”（见《里仁》）之道。其理论都是相通的。《易传》谈交友，教人要“上交不谄，下交不渎。”《论语》也屡屡反对谄媚便佞。如云“巧言令色，鲜矣仁。”“贫而无谄，富而无骄。”（以上均见《学而》）“非其鬼而祭之，谄也。”（见《为政》）“或曰：雍也仁而不佞。子曰：焉用佞。御人以口给，屡憎于人，不知其仁，焉用佞。”“子曰：巧言令色，足恭。左丘明耻之，丘亦耻之。”（以上均见《公冶长》）“友便辟，友善柔。友便佞，损矣。”（见《季氏》）等等皆是。能辨谄渎之害，则能先见吉凶，故称之为“知几”。

（六）关于处世教育方面

《易传》的处世教育，谓潜隐之时，要“遁世无闷，不见是而无闷”，要“屈以求伸，蜚以存身”。而《论语》亦言“天下有道则见，无道则隐。”（见《泰伯》）“人不知而不愠，不亦君子乎。”“不

患人之不己知，患不知人也。”（以上均见《学而》）“不患无位，患所以立，不患莫己知，求为可知也。”（见《里仁》）“不患人之不己知，患其不能也。”（见《宪问》）“君子病无能焉，不病人之不己知也。”（见《卫灵公》）等等。两者均是同一意义。《易传》谓仕进之时，要能谦恭，不骄不伐。《论语》亦言“愿无伐善，无施劳。”（见《公冶长》）“君子泰而不骄，小人骄而不泰。”（见《子路》）“君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？”（见《尧曰》）又言“如有周公之才之美，使骄且吝，其餘不足观也已。”（《泰伯》）并赞扬“孟之反不伐。”（见《雍也》）等等。两者意义亦均相同。《易传》教人要履信思顺，能以尚贤。与《论语》“君子尊贤而容众。”（见《子张》）的说法也正相同。

《易传》又认为仕进之时，如或力小任重，不能胜任，则必陷于刑。《论语》载“子曰：‘孟公绰为赵魏老则优，不可以为滕薛大夫。’”（见《宪问》），就是说明要量才授职，不使力小的人担当重任，害他蹈致失败之理。

《易传》又阐扬安不忘危的重要以及据非其位的危险。《论语》载“陈文子有马十乘，弃而违之。”（见《公冶长》）又载“曾子有疾，召门弟子曰：‘启予足，启予手。诗云：战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。而今而后，吾知免夫。小子！’”（见《泰伯》）都是安不忘危的事例。《论语》又载“子路使子羔为费宰。子曰：‘贼夫人之子。’”（见《先进》）此即告诫子路不要使子羔据非其位，致遭危害的意思。《易传》言无位无民，贤人在下无辅，则虽高贵亦必动而有悔。《论语》载“子言卫灵公之无道也。康子曰：‘夫如是，奚而不丧。’孔子曰：‘仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅。如是夫，奚其丧。’”（见《宪问》）从这条记载可以看出，有贤人在上位为辅者，其君虽无道，亦能保有其位，保有其民，不至于动而有悔。实亦正足以与《易传》的道理相发明。

（七）关于治民教育方面

《易传》谓治理庶民，不可“危以动”、“惧以语”、“无交而求”。《论语》载季氏将伐颛臾，孔子指责季路、冉有说：“今由与求也，相夫子，远人不服。而不能来也，邦分崩离析而不能守也，而谋动干戈于邦内，吾恐季孙之忧，不在颛臾而在萧墙之内也。”（见《季氏》）正是“危以动”的说明。又载阳货对孔子所说的“怀其宝而迷其邦，可谓仁乎？”“好从事而亟失时，可谓知乎？”（均见《阳货》）等语，也正是“惧以语”的事例。至所载“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。”更是“无交而求，则民不与”的范例。故孔子责之曰：“非吾之徒也。小子鸣鼓而攻之可也。”（以上均见《先进》）足见《论语》的事例，完全可以用来证明《易传》理论的正确。

《易传》论管理小人，主张要威之以刑，动之以利，使之小惩而大诫。《论语》言“道之以政，齐之以刑。”（见《为政》）与威之以刑同其意义。《论语》言“小人怀惠。”朱熹注：“怀惠”谓小人贪利。亦与动之以利同其意义。子张问“何谓惠而不费？子曰：因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？”（见《尧曰》）亦说明“不见利不劝”的道理。《论语》言“小不忍则乱大谋。”（见《卫灵公》）亦可以与“小惩而大诫”的说法相辅相成。《易传》反对“小人而乘君子之器”，与《论语》讥“臧文仲之窃位”，（见《卫灵公》）理亦相通。

（八）关于语言文学修养方面

《易传》中可以看出孔子重视言辞，并且说修辞要立诚。《论语》中载孔门四科，语言与文学各占其一。（见《先进》）子以四教，文居其首。（见《述而》）又云“博我以文。”（见《子罕》）均可为孔子重视语言文学的明证。《论语》中还说“辞，达而已矣”（见《卫灵公》）“出辞气斯远鄙倍矣。”（见《泰伯》）也就是说“辞取达意而止，不以富丽为工。”即不取华而不实之文以及“凡陋背理”之作。

(略本朱子说)亦足以证明孔子确是主张修辞要以立诚为本。

《易传》所云“立象以尽意。”我认为就是说明象征在修辞中的作用。《论语》中说理就曾采取某些事物来象征，如云“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”（见《子罕》）则以凤鸟与河图象征圣王之瑞。“凤兮凤兮，何德之衰！”（见《微子》）则以凤鸟象征孔子。《论语》书中更多是形象的描写和象征手法的应用。例如子路、曾皙、冉有、公西华四人答孔子之问，子路则“率尔而对”，冉有、公西华则措词谦退，曾皙则“鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作。”描写四人的言语动作，神态各异。而“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”（以上均见《先进》）描写曾皙的胸怀洒落，尤为形象化。他如《陈亢问于伯鱼章》描写“孔子尝独立，鲤趋而过庭。”（见《季氏》）《阳货欲见孔子章》描写阳货谓孔子曰：“来！予与尔言。”（见《阳货》）又如描写澹台灭明的正直，说他“行不由径，非公事未尝至于偃于室也。”描写孟之反不伐，说他“奔而殿，将入门，策其马，曰，非敢后也，马不进也。”（以上均见《雍也》）描写长沮桀溺不答问津而“耰而不辍”，荷篠丈人不答问津而“植其杖而耘。”（均见《微子》）等等章节的形象，均有绘声绘影之妙。《乡党》一篇（文繁不具引）则几乎全是描写孔子生活起居，交际应酬。容色言动的种种细节，形象尤为鲜明，是人所共知的。

《论语》中尤善于用形象来比喻说明一切道理。例如：仲弓问仁，“子曰：出门如见大宾，使民如承大祭。”（见《颜渊》）论人不可无信，则云“大车无輶，小车无轨，其何以行哉。”（见《为政》）谈作学问要自强不息，则云“譬如为山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，虽覆一簣，进，吾往也。”（见《子罕》）赞音乐之美，则云“子在齐闻韶，三月不知肉味。”（见《述而》）论文质之别，则云“文犹质也，质犹文也，虎豹之鞞，犹犬羊之鞞。”（见《颜渊》）叹名实之相乖，则云“觚不觚，觚哉！觚哉！”（见《雍也》）论为

政以德，则云“譬如北辰，居其所而众星拱之。”（见《为政》）论为政不用杀，则云“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（见《颜渊》）责为政之非，则云“虎兕出于柙，龟玉毁于椟中，是谁之过欤。”（见《季氏》）喜为政之善，则闻絃歌声而戏言“割鸡焉用牛刀。”（见《阳货》）论节操，则云“岁寒，然后知松柏之后凋也。”（见《子罕》）谈衰老，则云“甚矣吾衰也久矣，吾不复梦见周公。”（见《述而》）论过失，则谓“君子之过也，如日月之食焉，过也，人皆见之，及其更也，人皆仰之。”（见《子张》）子路反对孔子应佛肸之召，孔子则用“吾岂匏瓜也哉，焉能系而不食。”（见《阳货》）为喻以自解。叔孙武叔毁仲尼，子贡则谓“仲尼，日月也，无得而逾焉，人虽欲自绝，其何伤于日月乎？”（见《子张》）为喻以答之。又如子贡自谦不如仲尼，则云“譬之宫墙，赐之墙也及肩，窥见室家之好。夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。”（亦见《子张》）凡此种种，俱足以考见《论语》运用形象比喻之多且工，可以说是丰富多彩，其有合于《易传》“立象以尽意”之旨也甚明。

（九）关于哲学思想教育方面

《易传》中可以看出孔子对《易》的评价极高，无疑它是孔子哲学思想教育的重要组成部分。《论语》中涉及《易》者虽仅两章，一章谈“不恒其德，或承之羞。子曰：不占而已矣。”（见《子路》）“不恒其德”两语，见《周易》恒卦九三爻辞，足以证明孔子确实讲论过《周易》的。另一章载“子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”（见《述而》）又足以证明孔子的重视《易》。孔子既重视《易》，则《易传》中孔子赞美《易》的言论，自皆可信。而研究孔子哲学教育思想者亦必取资于它了。

五、结束语

综上所述，《易传》中所引孔子之言，与《论语》相对照，是

在在吻合的。其性质与《论语》相同，必为孔子弟子或其后学之所纪录，实无可疑。通过对比之后，我更认为研究孔子教育思想的人，必须把《易传》与《论语》同样重视。这就是我的简单的结论，不知是否有当。至于孔子教育思想的长短是非，更有待于大家的讨论研究，分析批判，取其精华，弃其糟粕。

一九八四年九月十五日写于福建师范大学之华庐

《易经》与《诗经》的关系

黎 子 耀

儒家经典是在我国古代天文历法高度发展的基础上产生的。岁、时、日、月、星、辰谓之“六物”(《左传》昭公七年)。因日而有《易》，因月而有《书》，因时而有《诗》，因岁而有《礼》，因星辰而有《春秋》。儒家通过五经发挥其五常思想：《书》言仁，《易》言义，《诗》言智，《礼》言礼，《春秋》言信。本有六经，《乐经》失传。乐司号令，在历法上有时令，令重在信。与《春秋》相同。

如上所说，五经或六经之间，都有血缘，以其范围过大，非末学所敢深谈；现在仅就《易》、《诗》两经的关系，略抒一得之见，以就正于有道。

关于这个问题，我拟陈述以下四点意见：

第一，《易》、《诗》两经都是以阴阳五行思想为基调的。儒家的经典既是在我国古代天文历法高度发展的基础上产生的，必然避免不了受阴阳五行思想的支配，因为阴阳五行思想就是天文历法思想。

六十多年前，我国学术界曾经开展一次关于阴阳五行思想的讨论，历时十年，文章不少，后来被收集在《古史辨》第五册。阴阳五行思想究竟是怎么回事？我们从过去的这些文章里，始终得不到一个正确的答复。在古籍里，也找不到它的界说。但是，在《易经》里我们还是能够寻出它的真实意义。乾坤两卦就是按照阴阳五行思想而设卦的。从而我们知道所谓阴阳五行就是指日月的

• 本文原载《文史哲》一九八七年第二期。

运行规律。乾卦言阴阳，即是日的运行规律。下三爻为三辰（子、午、酉三时），表示一日之阴阳。上三爻为三正（冬正月、春正月、夏正月），表示一岁之阴阳。三辰以昼夜为阴阳，三正以寒暑为阴阳。关于三正，自来为学者所误解，至今尚未得澄清。

坤卦言五行，即是月的运行规律。每月的月象有五：朔、上弦、望、下弦、晦。五种月象与金、木、水、火、土配合五方。这样就成了一个五行系统：东方木、朔，南方火、上弦，中央土、望，西方金、下弦，北方水、晦。一卦六爻，五种月象配五爻，其余一爻，以新月一象配之。因此，坤卦下三爻为新月、上弦和下弦，上三爻为晦、望和朔。

晋国史墨说：“天有三辰，地有五行”。“地有五行”是就坤卦而言的；“天有三辰”是就乾卦下三爻而言的。《尚书·甘誓》：“威侮五行，怠弃三正”，是就乾卦上三爻而言的。梁启超曾对《甘誓》篇的两句话作如下的解释：

此语作何解，颇难臆断。后世注家多指五行为金、木、水、火、土；三正为建子、建丑、建寅。然据彼辈所信：子、丑、寅、三建分配周、商、夏。《甘誓》为夏书，则时未有子丑二建，何得云三正？且金、木、水、火、土之五行，何得云威侮，又何从而威侮者？窃疑此文应解为威侮五种应行之道，怠弃三种正义。其何者为五，何者为三，固无可考，然与后世五行说绝不相蒙盖无疑。

梁氏的话，除了批评三建说之外，都是不正确的。这是由于注解《尚书》的学者并不明白《甘誓》篇的中心意思，梁氏也不例外。启伐有扈就是朝阳照射地面，犹如弓矢穿甲。作战地点为甘，《说文》：“甘，美也。从口含一，一，道也。”这是以隐语解诂。美，从羊从大。羊为箭，大为弓。从口含一，口，弓也；一，箭也。箭之所至为道。阳光为箭，正射则为甘节（《易经》节卦九五），故命地名为甘。《禹贡》篇已言任土作贡，则地就得提供赋役，若

怠弃三正，不奉正朔，畏务五行，不服役于五方（五道），就非讨伐不可。地如铠甲或龟甲，故称有扈。

《甘誓》中之六卿，指三辰、正三，故周单襄公有言：“天六地五，数之常也”（《国语》）。

《甘誓》不是历史事实，而是文学作品。虽属游戏笔墨，却具有严肃的政治意义。这种以天象影射人事的象征文学，乃是儒家经典的重要特征。这些经典一到汉代的腐儒手里，变神奇为臭腐，象征文学就成为“天人感应”的邪说了！

《诗经》是象征文学作品，从内容到形式都浸透了阴阳五行思想。我曾说过以下的话：

《诗经》在编辑体例上，完全根据阴阳五行思想的模式。周南是男婚之诗，召南是女嫁之诗，两者表示阴阳。在阴阳的基础上，形成天、地、人三者的辩证关系。三颂表示天文，国风表示地理，大、小雅表示人事。就天文说，商颂五篇表示五行，鲁颂四篇表示四时，周颂三十一篇表示月、日。（《诗经清庙之什中所见西周礼制考》，载《西周史研究》人文杂志丛刊第二辑）

《诗经》之有周南、召南，犹如《易经》之有乾、坤二卦。商颂五篇相当于坤卦言月之运行规律，鲁颂四篇相当于乾卦言日之运行规律。商已灭亡如入夜间，故为阴，鲁正兴盛如在昼间，故为阳。周颂三十一篇为月、日，表示积月日而为岁。积日为岁便是周易，由此而有《周易》一经。

从何证明商颂中的五行呢？殷人崇拜祖先，加以天神化，又在先公、先王的祀典中暗藏殷代的历法。关于这一点，我另有专文（为《国际王国维学术讨论会》而作的《殷代先公、先王与阴阳五行思想的关系考索》）讨论。商颂表面上是祭先公、先王，而实际上祭的是月神，月象有五，后来便演变成五帝了。以下对于这五篇诗作一个简略的分析。

第一篇是《那》，序云：“祀成汤也”。这是祭祀新月（朔）。新月象征弓，故诗的首句“猗与那与”即歌颂弓箭，也就是歌颂月光。猗、那即阿、难。猗、阿古音同在歌部，故猗即阿。《诗经·隰桑》：“隰桑有阿，其叶有那”，“阿”是月，“那”是月光。《楚辞·山鬼》：“若有人兮山之阿，被薜荔兮带女罗”。“阿”是月，“女”是月，“罗”是光，罗又作萝，均与“那”、“难”相通，语源又来自《易经》离卦之“离”（汉帛书《易经》作罗）。阿指月，又有山阿之意。《山鬼》言有人在月下，若在山之阿。以月（薜荔）为衣，以月光为带。（薜荔二字由霹雳而来。卬为弓，射时弓震若雷，故以雷象征月而名为香草。）《尔雅》谓女罗即兔丝，玉兔吐丝，非月光而何？

商颂第二篇《烈祖》序云：“祀中宗也”。毛传云：“中宗，殷王大戊”。按殷墟甲骨卜辞称祖乙为中宗，王国维已经指出。《烈祖》篇所祭显系祖乙而非大戊，诗序是，而毛传非，由此可知诗序与毛传非出一人之手。大乙为天上之月，故为新月，祖乙为地下之月，于月象为晦，于五行为水。《烈祖》为月晦之祭的诗篇。

商颂第三篇《玄鸟》序云：“祀高宗也”。玄鸟是火，火生土，故玄鸟生商，宅于殷土。玄鸟于月象为上弦。火象征箭，箭上弓弦，故“四海来假”。

商颂第四篇《长发》序云：“大濞也”。大濞为月望之祭。满月如同张弓已满，故称为长发。月为地球的卫星，如君之有相，故诗中歌颂相土，比之于阿衡。

商颂第五篇《殷武》序云：“祀高宗也”。按高宗为高祖之误。此系传本讹误，非诗序原文。殷武于月象为下弦，于五行为金。“奋发荆楚”即金剋木。下弦入晦，故筑寝宫，“寝成孔安”。祖者，祖也。射时箭去弓弦，故称高祖。这五篇诗写的是月升日落，象征殷商灭夏。

《诗经》既然和《易经》一样，包含着阴阳五行思想，研究《诗经》如果不理睬它，对于诗篇就会有食而不化的危险。

第二,《易》、《诗》两经都是由支干组成的。天干之数为十,地支之数为十二,这是常例。但也有变例,四、十一也属于天干,三、五、七也属于地支。

《易经》六十四卦,共分五组:第一组是地支七卦;第二组是天干十一卦;第三组是第一组七卦的倍数,计十四卦;第四组是天干十数的倍数,计二十卦;第五组是十二支卦,其数十二。《易经》分为上、下经,我们从全经的组织结构上考察,前三组得三十二卦,应属于上经,后二组也得三十二卦,应属于下经。今本《易经》上经三十四卦,下经三十卦,这样的划分,显然不是原有的。如要恢复原貌,则须以离卦为上经之终,以咸卦为下经之始。

《诗经》中周南是男婚之诗,用天干数。召南是女嫁之诗,用地支数。邶、鄘皆属于卫国,卫国以弓矢为扈卫。邶是弓,象征月,故诗数用地支。鄘是矢,象征日,故诗数用天干。国风各国之诗,其国存者,用天干数,其国亡者用地支数。

《诗经》的体系,既是按支干编排的,就有利于解决关于《诗经》的某些疑难问题。例如:六篇逸诗(南陔、白华、华黍、由庚、崇丘、由仪)问题。诗序言:“有其义而亡其辞”。《礼记》、《乡饮酒礼》及《燕礼》中,对此六首诗只笙而不歌,表明其时各篇皆有声而无辞。由于辞已亡失,并非本来无辞。统计小雅篇数,应为八十篇,而有八什。

朱熹的《诗集传》将六篇亡诗统计在内,小雅归于八什,颇有见地。不过,篇次先后还有问题。《易》、《诗》两经的体系,按支干编排,不仅在于计数,支干中的阴阳五行也是十分重要的因素。从这一点来看,毛诗的《鹿鸣之什》以鱼丽为殿,并无错误。小雅第二诗什应是《南陔之什》,首南陔,终湛露。其余六什之诗,当从朱氏所定。今本毛诗所定什次,决非毛诗之旧,最后诗不成什,妄为分合,不知出于何时何人之手。

《诗经》存诗三百零五篇,加亡诗六篇,共三百十一篇,为全

经原来篇数。十一篇之数，具有象征性，其所象征者为《易》卦。一卦六爻，十一卦得六十六爻。诗十一篇，含有六十六篇之意。诗三百篇加六十六篇，得三百六十六篇，合于日行周天之数，犹如《易经》卦爻有三百八十四之数。这也是两经共通之处。

第三，《易》、《诗》两经都具有谜语性质。若说《易经》是谜语辞，《诗经》是谜语诗，亦无不可。彼此所用的隐语，往往相通。同是以阴阳五行思想为基调，所以使用的隐语，多以日、月为内涵。弓象征月，箭象征日，这是最基本、最为重要的。弓箭象征子或妇女。

干支表示日、月，故为一母九子，“好仇”成为弓箭的隐语。《诗经·兔置》：“赳赳武夫，公侯好仇”。好仇为弓箭的隐语。《易》、《诗》两经中，“好”为名词，并非定语或状语，其意为妇，为月、为弓。“好”为子姓之女，乃殷商贵族。解诗者谓“好仇”即《关雎》之“好逑”，恐未必然。“好逑”即求好，指君子求配淑女。“好仇”为弓箭，赳赳武夫可以为公侯的弓箭。淑女为君子的好仇，则须用其引申义，解为配偶。但改字释经，并不足取。《易经》遯卦九四：“好遯，君子吉，小人否”。好遯即妇遁。阴求阳，故君子吉，小人否。朱熹曾筮得此爻，由于不明好遯即妇遯，而自号遯叟，岂不是自比于妾妇小人吗？

《易》、《诗》两经的隐语，影射日月，皆开宗明义。《易经》乾卦，汉帛书卦名作“键”。“君子乾乾”作“君子键键”。键是箭的隐语。键与关为偶，门有关键，车有关键。键既象征箭，则关象征弓。乾卦首言“键键”，《关雎》首言“关关”，正表明两经一脉相通之处。雎鸠也是隐语，辞的构成与“好仇”相同，意为一母九子，即一弓九箭。雎，且（祖）鸟也。鸠，九鸟也。雎即“好”，鸠即“仇”，仇，九人也。人、鸟、箭都是隐语，所象征的都是日光。

《诗经》中有许多隐语，来源于《易经》。不明《易》义，就难

于读通《诗经》。且举一例为证。《召南·野有死麇》篇云：

野有死麇，白茅包之。吉士诱之

诗中白茅一词，见于《易经》。大过卦初六：“藉用白茅，无咎。”象曰：“藉用白茅，柔在下也。”白茅是新月。日为无射，承受日光而自射。日为箭而刚，月为弓而柔。死麇指下山的人。古人以日月运行家以日月运行，无有休止，如同服役的奴隶。因此以鹿象日月，以兔象征月。鹿指奴，兔指婢。奴婢善逃，故比之于鹿和兔。死麇一词即由逐奴而来。小雅的“鹿鸣”即奴啼。请看：一方面“我有嘉宾，鼓瑟吹笙”，另一方面是“呦呦鹿（奴）鸣，食野之苹”，这是何等鲜明的对照！读《鹿鸣》诗，如不把鹿鸣视作隐语，又何异如入宝山，空手而归呢！

《诗经》的诗具有谜语性质，所以不宜翻译。若要翻译，势必要将谜底揭示出来。今将《野有死麇》首章翻译如下：

野外新月，搂抱沉阳。吉士引诱，怀春女郎。

这样一来，揭示了谜底，却失去了谜面，也就抛弃了那些内涵丰富的隐语。对全部《诗经》都照此办理，岂不使《诗经》完全丧失其象征文学的特征吗？那将是中国古典文学莫大的不幸？《诗经》是如此，《易经》亦复如此。若要加以翻译，将是徒劳无益的。

《诗经》有两篇《白华》，其一已经亡失，另一篇在《都人士之什》里。诗中也用白茅一词。兹录首章如下：

白华菅兮，白茅束兮。之子之远，俾我独兮。

白华指箭，白茅指弓。弓箭象征配偶；射箭，箭去弓存，又象征夫妻反目。全诗为弃妇哀怨之辞。“硕人”“有扁斯石”皆是箭的隐语。其时尚用石铍。

研究《易经》、《诗经》中的隐语，对于阅读先秦典籍，是十分重要的。且就白茅说吧。茅是月、是弓、是女奴。婢与奴配，搂抱那该死的奴才（死麇）的不是女奴吗？有了这样的理解，读《左

传》时，齐桓公责备楚国“包茅之不贡，无以缩酒”，自然会联想到“白茅包之”的诗句。我们再相信注解家的话，齐桓公真的是责备楚国不贡茅草，那就未免太天真了。

也有一些成语是由隐语构成的。例如“不难”二字便是。我们已知阿、难是弓矢的隐语。“难”字读平声为箭，读仄声为患难。“患难”之词由箭而来。《易经》屯卦彖辞云：“刚柔始交而难生”，即弓矢相交而患难生。战时以弓矢上阵，志在犯难。“不难”即犯难。“不难”一词，见于《诗经·桑扈》。诗云：

不戢不难，受福不那。

“不”字为隐语，通“否”，否通妇。汉帛书《易经》否卦卦名作妇可证。妇为月，为弓，故不戢是张弓，不难是发矢，“不那”即不那。引伸义为“不多”，意思是多。

“不难”这个成语，久已不为人所知。《左传·齐鲁鞍之战》有“人不难以死免其君，我戮之不祥”的话，应该解释为人犯难以死免其君。可是王力《古代汉语》却注为“不把以死免其君看作难事”。一与《桑扈》之“不难”相印证，立见王注恐难成立。《韩非子·说林上》有隐语一则云：

以管仲之圣，而隰朋之智。至其所不知，不难师于老马与蛾。

管仲指弓，隰朋指箭。弓发命，故为圣人；箭受命，故为贤人。乾为老马，见《说卦》。《说文》云：“蛾，罗也。”《尔雅》：“蛾罗，蚕蛾也。”老马指日，蚕蛾指月。月日为弓矢，师于日月，自是犯难。蛾罗与猗那、阿难音义相同而字异。

总之，《易》、《诗》两经都是象征文学的作品，所用的隐语归本于天象。因此，我们可以说：《诗经》是有韵的《周易》，《周易》是无韵的《诗经》。

第四，《易》、《诗》两经皆可断章取义。春秋时期，外交场合，赋诗见意，蔚为风气。《左传》（僖公二十三年）杜预注云：“古者礼

会，因古诗以见意，故言赋诗断章也。其全称诗篇者，多取首章之义。”《传》言“公子赋《河水》，公赋《六月》”，即公子重耳赋《小雅·沔水》之首章，秦穆公赋《小雅·六月》之首章。

其不取诗篇首章，必标明章数。《左传》记载文公十三年郑伯与鲁侯的宴会上，两国的卿大夫相互赋诗：“子家赋《鸿雁》。季文子曰：寡君未免于此。文子赋《四月》。子家赋《载驰》之四章，文子赋《采薇》之四章。”所赋《鸿雁》《四月》仅举篇名，未言章数，故知皆是首章。

《鸿雁》篇首章：“鸿雁于飞，肃肃其羽，之子于征，劬劳于野。爰及矜人，哀此嫠寡。”晋国号令频繁，郑国疲于奔命，而赋此章，故杜注言：“义取侯伯哀恤嫠寡有征行之劳。”《四月》首章：“四月维夏，六月徂暑。先祖匪人，胡宁忍予？”杜注言：“义取行役逾时”，晋国也为大国所苦，故季文子赋此诗首章，表示与子家抱有同感。

子家所赋《载驰》之四章：“我行其野，芃芃其麦，控于大邦，谁因谁极？”季文子所赋《采薇》之四章：“彼尔维何？维常之华。彼路斯何？君子之车。戎车既驾，四牡业业。岂敢定居？一月三捷。”

郑子家因《载驰》之四章，言受控大邦，征行于野。无所依恃，无有终极。季文子借《采薇》之四章，赞美子家军容之盛言彼尔（箭）维何？维常（弓）之华。彼路（戎车）斯何？君子之车。最后祝其一月三捷。

以上皆《诗经》断章取义之例。《诗经》之断章取义，人所素知；我说《易经》也可断章取义，未免使人感到陌生。其实，《易经》供卜筮之用，就一爻以定吉凶，非断章取义而何？甚至《诗经》断章的风气是在《易经》的影响下形成。《易经》断章取义于先，《诗经》才断章取义于后。这也表现了两部经典的血缘关系。

且就《左传》中利用《周易》卜筮之例，以见《易经》之断章取义。《左传》（庄公二十二年）云：“陈厉公……生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》三三之《否》”

三三，曰：是谓“观国之光，利用宾于王”。此其代陈有国乎！不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光，远而自他有耀者也。”（下略）

周史筮得之卦，由《观》卦变为《否》卦。《观》为“遇卦”即本卦，《否》为“之卦”即变卦。《观》卦坤（三）下巽（三）上，《否》卦坤（三）下乾（三）上。爻辞自下而上数，同于甲骨卜辞自下而上读，可以看出《观》卦第四爻变，由阴变阳成为否卦。根据筮法，决定吉凶，以遇卦变爻的爻辞为准。周史所说：“观国之光，利用宾于王。”即《观》之六四爻辞。

《观》卦第四爻变为否卦，即观之否；相反，《否》卦第四爻变则为《观》卦，即否之观。由此可见，观否两卦的第四爻，互相转化，彼此具有同一性。两爻之间具有同一性，其爻辞自必具有内在的联系。决定吉凶，仅以遇卦爻辞为准，可谓断章取义。断章的意义是残缺的，须有与之卦相应的爻辞结合，才能得到完整的意义。就观之否而言，《否》卦九四爻辞“有命，无咎，畴离祉”，与观之六四是不可分割的。

周史深明《易》理，他虽断章取义，但善于以隐语释隐语。我们明白爻辞本义之后，就会觉得周史的一席话，真可谓“黄绢幼妇”了。

《象辞》解观之六四曰：“尚宾也。”此以隐语释隐语。尚宾即上宾，言外之意为上宾于帝。所观之光为“远而自他有耀者也”，乃是月光。《论衡·四讳篇》云：“日月合宿谓之晦”。月已入晦，故言“远”。月与日合宿，故言“自他有耀”，他者，日也。晦象征水，筮得观之六四者利于用人牲沉水以事上帝，河伯娶妇，即是其事。

《象辞》解否之九四曰：“有命，无咎，志行也。”遇卦为用人牲之卦，之卦亦然。死生有命，非是有咎。畴离祉，汉帛书祉作齿。祉通趾。离为火，离齿或离趾皆箭之隐语。日光射地，可得丰收。射死人性祭社，谓之“畴离祉”。《象辞》所言“志行也”是隐语。

“志”为士心二字合文。士以射中为心，射死人性，得行其志。

我对经传的解释，并非向壁虚构。《易林》之辞，可作旁证。现录于下：

（观之否）曰：“青牛白咽，呼我俱田。历山之下，可以多耕。岁乐时节，人保安宁”。

又（否之观）曰：“天之奥隅，尧舜所居。可以存身，保我邦家。”

青牛指弓，白咽指箭，人性被射死后，从舜帝耕于历山之下。天之奥隅，在于九渊。日入虞渊，故其地为尧舜所居。

《观》卦言男奴，否卦言女奴。《观》卦言水死，因有变卦，结果男奴被射死；《否》卦言射死，因有变卦，结果女奴被淹死。

周史解观之否，仅释观之六四，不及否之九四，这是断章取义。不过，他善于以隐语释隐语。用作人性者，获福不在人间，而在阴司，故曰：“不在此，其在异国”；不在现在，而在将来，故曰：“非此其身，在其子孙。”山上月光，影射齐国。齐与月皆象征弓，故齐可象征月。姜尚名望，字子牙，望为月望，牙为新月。齐自比于月，为地之相。

我们研究《易经》，不是为了筮占，故不可断章取义。对每一爻都必须求其变爻，也就是在遇卦以外求其之卦，以便窥见卦爻的全貌。遇卦是简易，之卦是变易，遇卦与之卦结合起来，便是不易。

上述《易》、《诗》两经的血缘关系，就我所见，有此四目。最后，想谈一谈我对此问题的研究过程。

我研究《诗经》是由于研究《易经》；我研究《易经》又是由于研究阴阳五行问题。我对这一问题感兴趣又是由于六十多年前，我国学术界对这一问题的论辩引起的。我读了他们的文章，发生了两个疑问：一个是：难道到战国时期才有阴阳五行思想吗？另一个是：《左传》里春秋时人关于阴阳五行的言论都是刘歆伪造的

吗？

我认为经今文家带着偏见对待《左传》，不足为奇；可是《国语》内有阴阳五行记载，足以证明《左传》的记载是信而有征的。

为了探讨阴阳五行思想的渊源，上溯到甲骨卜辞和《易经》，我发现两者的思想竟是一脉相承的，也就是说，两者的共同基础是阴阳五行思想。

所谓阴阳五行思想，就是历法思想。殷商的先公先王代表阴阳五行思想，殷人在对先公先王的祀典中包涵了历法。殷虚卜辞中祭祀上甲、大甲、或祖乙、祖甲，我们往往只知其当然，而不知其所以然。如果要知道所以然，就得着眼于阴阳五行思想。不然的话，面对珍贵的天文历法记录，将会失之交臂。

先秦两汉时期，阴阳五行思想如水银泻地，无孔不入。把握这一思想的主流，对于研究古代哲学、古典文学、古史传说和古文字、训诂学等都不失为一把钥匙。《易经》最为根本，不过，运用唯物辩证法，抛弃那种断章取义式的认识方法，却是十分必要的。

1986. 9. 20于杭州

论《易传》的生生观念与《中庸》之诚

董 平

《中庸》一书，朱熹曾称之为“孔门传授心法”而对其推崇备至。的确，作为先秦儒家思想的一部分，《中庸》是有其独到之处的。这种独到之处主要即体现于对“诚”这一中心命题的揭示与展开。诚具有极为明显的形而上学意义，它既被理解为宇宙的最终实体，也被理解为道德的最终实体。对前者的揭示，展现了天地醇美的生生历程，而对后者的揭示，则展现了个体道德修养的心路历程。这里有本体论、人性论与道德论的和谐统一。

《中庸》中的宇宙论观念基本上是《易传》里同类观念的继承与发展。熊十力先生曾说：“《中庸》本演《易》之书”，（《原儒》下）冯友兰先生也认为“《中庸》的主要意思与《易传》的主要意思有许多相同之处”。（《新原道》第16页）因此，要较为深入、肯地对《中庸》之诚作出揭示，还需以《易传》中关于宇宙演化观念的探讨为必要前提。

一、《易传》中的生生观念

在宇宙论问题上，中西哲学之间存在着一个极为显著的差异。西方从古希腊开始，基本上就运用逻辑的方法把世界划分为在现象上相互脱节的两部分，即可感知的实物世界与可理解的价值世界。哲学家则为解决这二元世界的联系与沟通问题而颇费神思。这可以称之为“超自然的形而上学”。比如柏拉图，就曾把围绕我们

• 本文原载《孔子研究》一九八七年第二期。

周围的客观自然界称为“可感觉的实物世界”，而把形而上的、超越的世界称为“理念世界”。前者是变动不居的、虚妄的，而后者则是永恒的“真实存在”。按照柏拉图的理想，可感觉的实物是真实存在即理念与非存在的物质的混合体，它不过是超感觉的理念在作为被动受体的非存在即物质上的暗淡投影。这种“超自然的形而上学”无论是在理论上还是在实际上都面临着这样一种困境，即二元世界的联系与沟通。虽然柏拉图最终以唯心主义的神学目的论来解决这一难题，但是，他最终仍然不可能解决生活于现象世界的人如何可能在此世界中实现理念世界的绝对的真善美这一实质性问题。

中国哲学的传统与此不同，我们可以称之为“自然的形而上学”，因为他没有在“可感觉的实物世界”之外再构造一个绝对真善美的“理念世界”，而是始终着眼于现象本身，在现象的普遍流变之中把握永恒的最终真实——天道。但是，天道的永恒绝不是寂然不动，恰恰相反，天道始终运动，正是运动才使天道获得其永恒的真实与善美的价值。这样，整个世界不存在二重结构问题，而是始终统一于天道精神的完整统一体。虽然《系辞》里有“形而上”、“形而下”之说，但是严格说来，这里的“形而上”并不完全等同于Metaphysics一词的原始涵义。《系辞》的“上”、“下”不含有时间先后的意义，而主要是崇高、卑下的意义（参见张岱年：《玄儒评林》，湖南人民出版社，1985年版，第61页）。因此，现象世界本身就包涵着绝对的真善美，人类主体所需要实现的仅仅是对于“形而下”的超越。这种超越的完成，同时也就是绝对真善美的自我完成。

在《易传》里，天道是阴阳两种具有力能意义的属性相互激荡所导致的规律性变化，即所谓“一阴一阳之谓道”（《系辞上》）。道被理解为天地间阴阳运动的根本原理与法则，尽管现象界一切事物都变动不居，但变化的根本原理则不变，这就是永恒。所以

《系辞下》又说：“天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。”一也就是道。道涵概了一切事物的变与不变，对于道的把握，实际上是要求在深察现象之变的基础上对于变的超越而把握不变的永恒，在深察现象殊相之异的基础上对于异的超越而把握共相的共通。

在“一阴一阳之谓道”这一命题里，显然包含着阴阳乃道之所以生这样的意义。而万象纷呈之原因，如果从时间的一维有序性上进行回溯，则必然是知解力所能穷尽的最终现象——天地，因为“有天地然后有万物”，“有天地然后万物生焉”（《序卦》）。因此，阴阳刚柔便被标志为天地的根本属性，而天地则被理解为现象的本原。《易经》说：

乾坤，其易之门邪！乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。（《系辞下》）

刚柔者，立本者也。（《系辞下》）

天地交而万物通也。（《泰·彖》）

天地感而万物化生。（《咸·彖》）

天地相遇，品物咸章也。（《姤·彖》）

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。（《说卦》）

在这里，天地显然是作为万物的本原来表述的，但是，这种本原的含义与西方哲学不同，它不是被理解为现象超自然的终极实体，而是被理解为现象所展现出来的无穷丰富性的终极原因。万物是由天地生成的，这种生，既不是“理念世界”的投影，也不是“绝对理念”的外观，而是天地阴阳运动所导致的化生。化生的过程，既是天地本身的生命运动过程，又是现象界一切事物的生成与展开过程。《礼记·乐记》说：

地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，煖之以日月，而百化兴焉。……著不息者，天也；著不动者，地也；一动一静者，天地之间也。……天地沍合，阴阳相得，煦妪覆育万物，然后草木茂，区萌达，羽翼奋，角觝生，蜃虫昭苏，羽者妪伏，毛者孕鬻，胎生者不殒，而卵生者不殒。

只有理解天地是化育生成万物的本原，我们才会真正理解《易传》中对于天地生生的赞美：

大哉乾元，万物资始，乃絪天。云行雨施，品物流形。
(《乾·彖》)

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。(《坤·彖》)

夫乾，其静也长，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。(《系辞上》)

现象界一切事物都必须依赖于天地的化生，正由于天地本身的生命运动才演化成万物的生命，才使万物各得其所然之理，即所谓“乾道变化，各正性命”(《乾·彖》)。因此，生既是天地自身的生命运动，也标志为天地的根本德能。《系辞下》说：

天地之大德曰生。

这样，天地以其自身属性所展开的生成万物的运动，就不仅仅是纯粹自然的运动，而是被赋予了道德意义而取得其绝对价值。但是，天地之生的过程，又是一个不断变化、不断生成的过程，即是一个生生的不断演进过程。《系辞上》说：“生生之谓易。”正是天地永无休止的生生过程才导致了万物的生灭，这就意味着天地的生生，是一个永恒而又日新的创化过程，它使一切万物都灌注了宇宙生命，使一切生命都体现了宇宙精神。现象界的流动生灭，绝不是没有自性的、无本质的运动，恰恰相反，它是宇宙生命本质的现实表现。一切事物都在这种生命的统御下而展现其勃然生机，

这是一个变易无方而又日日常新的世界。宇宙的历程，便是朝着绝对的真善美而永远进展的生命历程。《易传》说：

益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。（《益·彖》）

刚健笃实，辉光日新。（《大畜·彖》）

日新之谓盛德。（《系辞上》）

非常明显，《易传》通过对于天地之道的阐述，构成了一个“自然的形而上学”体系。从逻辑上说，它首先是在现象直观的基础上，通过时间序列的反向追溯而把天地作为万物生成的终极原因，而天地之所以具有生的功能，则在于其本身所固有的阴阳属性，阴阳之间的运动，则被理解为生命运动（这实在是人类自身的生命创造活动在主体观念上的对象化）。这样，整个现象界就成了宇宙生命所化生的产物。其次，阴阳既然被作为天地间生命运动的本质属性，而现象上又展现出四季更迭、阴阳晦明等变化，那么，阴阳作为力能在宇宙中乃是循环交替、周流不已的，这就意味着天地间的生命运动并非一成不变，而是一个永无止境的生生历程，一切事物都由此而展现出日日常新的生命气象。这一点《易传》曾屡屡言之，而《尚书大传》的“日月光华，旦复旦兮”，也同样很好地表述了这种日新的宇宙生命。再次，天地既然是万物的本质，也是生命的“大始”，因而就在主观上赋予天地以善美之德。《乾卦》：“乾，元、亨、利、贞。”《文言》：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。”这样，《易传》不仅完成了宇宙生成与演化的形而上学构想，而且将生命本质与道德本质也都形而上学化了。天地不仅是“实物世界”在现象上的最终本原，而且是生命与道德的最终本质，因此，生命与道德的价值就被抽象提升而取得其绝对的宇宙意义。

但是，《易传》只是把作为宇宙本原的天地生命化与品格化，对于现象中的特殊层面——人类自身的本质及其道德的来源则基本

上没有展开论述，它仅仅是突出强调了人类行为在现象上效法天地以及在主观上对于形而上之道的悟解的必要性。也就是说，《易经》作为一个“自然的形而上学”体系还是有缺陷的，天地作为生命与道德的本原基本上还是独立于人类的主体性以外，对于人类来说，它实质上仍然是一种外在的异己力量。真正突破这种外在的绝对性而实现其向内在的主体性的转化，真正实现本体论、人性论、道德论的和谐统一，则是在《中庸》里才得到完成的。《中庸》通过诚这一范畴的揭示与展开而展现了这外内之道的完美统一与和谐。

二、诚作为本体范畴

《中庸》继承了《易传》里的天道观念，即同样把万物的演化过程理解为天地的生生历程，所不同的是，《易传》仅仅是描述了天地的生生之德，而《中庸》则首先就把天地之生生抽象为诚。二十章说：

诚者，天之道也。

朱熹解释说：“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也。”诚的本义是言行一致而真实无欺，《说文·言部》：“诚，信也。”由此义引而申之，则为天道自然运行的有秩序性。如在现象上显示出来的晦明交替、四时代序皆有条而不紊，有常而不已，这就是天道之诚。《中庸》不仅把宇宙的历程抽象为诚，而且以诚来标志天地之所以实现其生生的最终原因。《中庸》说：

诚者，自成也；而道，自道也。诚者，物之终始，不诚无物，是故君子诚之为贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。（二十五章）

故至诚无息。不息则久，久则徵，徵则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠

久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章、不动而变，无为而成。天地之道，可一言而尽也，其为物不赀，则其生物不测。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。(二十六章)

在这里，诚显然被表述为一个独立自主的、自成自导的实体存在，其真实性无须依赖于任何他物，其所以自成的原因即在于其自身，而现象乃是自成之诚的自我导引的感性展开，正是诚的自导才展现了万物的生成过程，因而一切事物也都体现了天道之至诚（“不诚无物”）。这样，诚实际上是被理解为万物存在的最终本质而取得其宇宙本体的意义。

但是，诚作为独立自成的自在实体，其更为切要的意义并不在于自成或自在，而在于自导或自为，它是始终处于自身的合理性运动之中的，这就是“至诚无息”。诚无休止的自身运动，使天地在现象上展现其高明与博厚，在时间上实现其辽远与悠久，使万物在其中生生不已而生命日新。《大学》说：“苟日新，日日新，又日新。”朱熹注：“苟，诚也。”正是日新的天道之诚，才赋予万物以永恒而又日新的生命。

如上所述，《中庸》继承并发展了《易传》中的生生观念，在《易传》里，天地作为万物的本原主要被表述为天地自身所具有的本质属性——阴阳两种力能之间的矛盾对立运动，这种运动的不断展开，遂衍为万物不断的生生过程。而在《中庸》里，阴阳之间的矛盾运动内涵被取代为某种观念存在的实体——诚。这样，宇宙的演化就不仅如《易传》所阐明的那样，取得其生命意义与道德价值，而且被赋予了健全的理性意义。“自然有常而不可已，亦即自然是有理的。变化有其条理；消息盈虚，皆有一定之理而不紊乱。自然是有理的，亦即自然合于当然。当然之理，本即是在实现之中。孟、荀、《中庸》之所谓诚，实即表示自然与当然之合一。”（张岱年《中国哲学大纲》，第603页）但是，诚的这种阐述，并没

有使中国古代哲学陷入世界二重结构的困境，因为诚作为自在自为的实体存在，它不是与现象世界隔离的，而是始终与其保持着绝对真实的一致性。诚作为宇宙本体，标志为生命的本质，而可感的实物世界，则是这种本质生命的现实表现。更为重要的还在于《中庸》在对诚作出形上表述的同时，又极为明确地把人的本质纳入于以诚为本质的天道系统，而使人类主体性在最高层次上得到高扬。

三、诚作为道德范畴

实际上，在“诚，信也”的解释里，诚就已经包涵着某种道德的意味，但是在《中庸》里，诚作为道德范畴，主要不是这种意义的展开，而是“诚者，天之道也”这种观念的合理性引申。

上述表明，作为本体范畴，诚是一切现象流形变化的最后根源，是生命的本质，其自身的运动乃展示为现象的生生不已，因此，它实际上也包含着“天地之大德曰生”的价值意蕴。而问题的实质乃在于所有这一切关于宇宙本原的阐述，实质上都潜涵着人类主体性的深刻内容，也就是说，其中所要解决的，乃是作为主体的人在宇宙中所处的位置及其本质的真实来源问题。从形而下的意义上说，人类显然属于现象世界，是宇宙万物之存在的一个特殊层面。诚既然为现象世界的本质，那么，其逻辑上的合理引申则必然认为诚也是人类的本质。因此，《中庸》第一章就说：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

“天命”是天之所命的意思，其实则是《系辞上》：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”的简捷表述。但是《系辞》只申明“继之”、“成之”，其主体立场是比较清楚的，而《中庸》则强调“命”，着重突出了天道的理性意义与有意志性。这样，人性或人的本质实际上就并不是人类自身所形成的东西，而是超越于人类本身的天道本质在人类的转移或流注。因此，宇宙的本质与人

类的本质是纯粹同一的，穷尽自身天命之性的发展是人道本身的合理要求，而能够促成这种发展的非先验途径则是圣人之教。《中庸》又说：

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚，则明矣；明，则诚矣。（二十一章）

这里的关键是对于“明”的理解。明的实际含义是明乎天道之诚，明乎人性之善，它实际上也就被标志为人道的根本性质。“自诚明，是天道灌注于人道，是人性的形成；自明诚，是人道返回于天道，是人性的复归。”（拙文《儒家形而上学简议》，《学术月刊》1986年第4期）前者是“天命之谓性”，后者是“修道之谓教”。但是，由于天道与人道原本是同一的，都是诚之本质所展开的不同层面，因而“诚则明，明则诚”，这实际上是表述了一种主体精神绝对高扬以后所实现的物我同在、主客一体的天人合一境界。

显然，“自诚明”是一条形而上的路线，而“自明诚”则是形而下的路线，这两者聚会的焦点乃是宇宙最终的本质存在——诚。而从现实的可能性着眼，诚在主体的最终实现，又显然“自明诚”的路线更为切近。因此《中庸》说：

其次致曲，曲能有诚。诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚为能化。（二十三章）
所谓“曲”，是指“善端发见之偏”（朱熹《中庸章句》），“致曲”，即是“择善而固执之者也”。（同书二十章）那么，这里由“致曲”而至于“明”，就是申明人性的自我发现。只要能自觉到人性之善，固执之并推致之，就能渐臻于诚而赞天地之化育。

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。（二十二章）。天、地、人、物之最后本质尽皆统摄于绝对高扬了的、至诚空灵的主体意识之中，这便是绝对真善美的境界，也是个体人格修养

的最高境界。

由上述可知，诚作为道德范畴，本质上就是宇宙本体的品格化。至诚无息，万物生生，是天道之至善；人为天道生生所生，则人道必然禀受天道诚之至善；明于人道之善而推以至极，则既是人道自身的完成，也是天道至诚的实现。一方面，《中庸》在形而上学的意义上把人性或人的本质与宇宙本质完全同一起来，强调“天命之谓性”，这实际上是阐明了独立于人类主体性以外的天道本体超越的绝对性及其运动的必然性与合目的性，使得诚比《易传》所理解的天道显得更为抽象、更为高远、更远离人的主体性。但是另一方面，它显然又是超绝的外在天道在人类主体的内向逆转，因为它直接以天道作为人道，以宇宙的本质作为人的本质，所谓“诚之者，人之道也”（《中庸》二十章），实际上即申明此义。这样，不管天道如何高远，如何远离人的主体性，只要人类能明于自身天命本性之善，实际上就体察了天道本质之善，自身道德完成的同时就是完成了宇宙道德，自身本质实现的同时也就实现了至诚的天道本质。因此，外在的天道与内在的人道之间的界限实际上已不复存在，天道的本质被取消了冷漠的异己性而反转为主体自身的本质。在这里，主体的能动性由于取得其宇宙意义而得到了绝对的升华，本体论、人性论与道德论则是纯粹和谐统一的。

四、诚的实践——知、仁、勇

在《中庸》里，天人合一的至诚之境也称为“中和”。第一章说：

喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

“中”的意义，朱熹释之为“不偏不倚，无过不及之名”（《中庸章句》题解），其实，“中”的根本义当从《易传》解为“中正”，是指

天道而言的。《文言》说：“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”由于“天地万物本吾一体”（《中庸章句》第一章注），因而就人道方面来说，“喜怒哀乐之未发”，合于天道中正之德，亦谓之“中”。“和”是和谐，乃表述天、人二道之协和状态。因此，“致中和”的实质就是实现人道与天道的和谐，也就是至诚以赞天地之化育。

那么，在人类的现实生活中，如何实现这种至善的绝对和谐呢？如前所述，《中庸》已经把天道本质之诚内向转化为人的本质，但是，它毕竟显得抽象，难以为现实的人类活动所把握。这就意味着要使诚真正成为可以实践的对象，仅仅有其观念的本质是不够的，还必须在更低层次上对诚的内涵作出规范。《中庸》说：

知、仁、勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。（二

十章）

朱熹说：“一，则诚而已也。”诚是作为主体的内在本质来肯定的，知、仁、勇则是诚的流形发现，但仍然属于主体精神的范畴；另一方面，知、仁、勇的绝对强化并处于和谐，乃是诚的实现。因此，从主体方面着眼，诚作为外在的天道是高远的，而作为内在的人道则是卑近的，“君子之道，辟如行远必自迩，辟如登高必自卑”（《中庸》第十五章），知、仁、勇三者，正是在主体现实活动的可行性意义上对诚所作的重新规范。这样，主体的本质就又一次转化为更低层次的、现实可行的道德规范。道德的实践过程，既是主体自身本质的完成与实现，也是宇宙本质的完成与实现。这里所展示的乃是主体通过道德的自律以及行为的规范以促使主体精神的内向聚集而实现天道本质的一条心路历程。

那么，知、仁、勇的基本内涵是什么呢？

知的基本意义应有两个方面：一者知读如字；一者知读为智。在前一意义上，知为知识，包括绝对的先验知识以及关于个体自我的知识。先验知识即是以诚为本质的天道，个体自我的知识即是根源于天道之诚的自我本质之善。因此，知的确切含义即为“知

天”、“知人”。二十章说：

君子不可以不修身。思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。

能够知天、知人者，则能“素其位而行，不愿乎其外”，“正己而不求于人”，“上不怨天，下不尤人”，“居易以俟命”（《中庸》十四章），这就是“智”。

知天、知人的极致则是“知天地之化育”（同书三十二章）。“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。”（同书二十章）“生而知之”，唯圣人能之，因此《中庸》赞美“圣人之道”则称“洋洋乎！发展万物，峻极于天。”（同书二十七章）这其实是意味着圣人之道与天地化育之道在本质上的同一性，而普通人之所以致知之道则在于学习圣人之教，只要能“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，那么就“虽愚必明，虽柔必强”（同书二十章）。儒家特别强调“圣人之教，贤人之学”以及“下学而上达”的根本理由即在于此。

要实现个体道德的自我完善，知是至为切要的一步，但毕竟不是问题的全部。由学而致知所达到的是一种“明”的心理状态，明于衷则必形于外，这就自然引导出仁、勇的合理性活动。

在《中庸》里，仁具有内外两方面的含义。内的含义是指天地生物之心流注于人心的性态，实际上即是以人的先验本质为仁。二十章说：“修身以道，修道以仁。”朱熹注：“仁者，天地生物之心而人得以生者，所谓‘元者，善之长也’。”外的含义则是指仁的性态之外倾表现，即爱人、亲亲等道德行为，所谓“仁者，人也，亲亲为大”（《中庸》二十章），就是从这种外的方面对仁的表述。仁在这方面的含义又具体引申出忠、孝等等伦理规范。

勇的含义显得比较模糊。二十章说：“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。”孟子曾说：“人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣。”又说：“耻之于人大矣。”（《孟子·尽心上》）在孟子那里，耻是指人

类固有的“羞恶之心”，是非外铄我的善端之一，其外向表现则为义。《孟子·告子上》：“羞恶之心，义也。”那么，“知耻近乎勇”就

含着这样的意义，即明于自身的羞恶之心（本质之善）并在现实中努力持则近于勇。显然，勇的实质意义乃是义。义在《中庸》的解释是“义者，宜也”（《中庸》二十章），事物的尊卑、高下等所以分别之理为宜，人伦的君、臣、父、子、夫、妇等尊卑之所别也为宜，明此所宜而遵从实行则为义，所以孟子说：“仁，人心也；义，人路也。”（《孟子·告子上》）而在人伦上的“亲亲之杀，尊贤之等”（《中庸》二十章），具体又有“礼”的规范。义是强调主体行为内在的、自觉的合理性，而礼则是强调外在行为合理性的强制约束。

以上分析表明，知、仁、勇三者是在道德实践的意义上对诚的重要规范，这种规范的确立，使至尚的天道本质、个体自我的本质以及个体道德生活的实践三者在本质意义上得到了统一，而个体人格的修养则被强化、提升到宇宙意义的高度。知、仁、勇三者尽管都包含着现实生活的实践内容，而其本质则在于通过外在行为的规范及其努力使个体自我的心灵笃实澄明而复归于宇宙本质之诚。因此，从心理过程来说，这显然是主体意识在形而下的道德实践中取得浓缩、提升而实现对于形而下的超越并最终实现形而上的绝对宇宙精神这样一条刚健向上的心路历程。这一历程的终结，乃是主体精神与绝对真善美的完满融合，“见天地之心”（《易·复·彖》），“上下与天地同流”（《孟子·尽心上》）而“赞天地之化育”。

综上所述，《中庸》继承、发展并完善了《易传》“自然的形而上学”体系。以诚来标志外在于人类主体性的天道本质及其生生之德，表面上看来似乎仅仅是概念的变换，而实际上却是完成了天道向主体性的本质转变；知、仁、勇的低层次规范，又再次完成了人类超自我实体的先验本质向具体实在的道德内容的转变。这

样，天道（自然宇宙）的本质与人道（主体自我）的本质便完全转化为个体自我的道德实践理性。由于天道本质的运动具有必然的合理性与合目的性，因而自我的道德实践与人格修养就取得其超越于自我完成本身的崇高意义与价值——天道精神的完成。也就是说，道德的可能性及其实践的当然性是宇宙本质的必然性及其合理性相统一的，道德的实践及其完成乃是来自自我本质深处的一种无尚命令。“位我上者灿烂的星空，道德律令在我心中。”（康德《实践理性批评》结语）这是使康德感到无比敬畏崇拜而又惊叹的伟大对象，而它也正好可以使我们领会古代儒家“敬诚”、“慎独”以及“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”地奉行道德准则的根本理由了。

《周易》与《老子》

金 景 芳

一、总 说

(一)孔子与老子,为我国历史上两大哲人。《周易》与《老子》,为我国哲学上两大哲典。(二)承学之士,直视《老》、《易》为千古二大哑谜。(三)《老》、《易》属哲学,以研究普遍原理为职志。(四)孔子哲学纯出于《易》,老子哲学与《易》大异其趣。

孔子与老子,为我国历史上两大哲人。《周易》与《老子》为我国哲学上两大经典。以其人格之伟大,思想之精深,遂乃皋牢百代,独步千古;二千年来,百家群籍,浩如烟海,沿流溯源,几无不以此二书为其本根,学者有志于中国哲学,固舍此莫由也。惟以其书词简旨隐,不易喻晓,兼以国人崇奉二哲,有如神明,坐是益增神秘气氛,承学之士,直视同千古二大哑谜,群思致力以求解决,而说者愈多,其义愈晦。王辅嗣、周茂叔诸人,混而同之,不伦不类,已不足式;而方士、道士者流,更以五行、干支、丹鼎、符篆之说相附益,尤滋迷惑。晚近因受科学渐染,国人憬然以旧说为非,而敢于疑古,妄造臆说,亦数见不鲜。如:疑《易》为前世逸编,甚至诋为初民崇拜生殖器之遗迹,而以“革命”、“唯物”等义,归诸《老子》,率皆逞臆而谈,不足为训。良以《老》、《易》二书本属哲学,以研究普遍原理为职志,寄旨圆通,不落形迹,非知考辨古代名物制度,其得失易于察见;故浅尝者,可以

• 本文原载《志林》第五期(一九四四年一月)。

随意附会，而覃精者不易穷其奥窔。余于治《易》之余，兼论孔、老。盖孔子哲学，纯出于《易》；而老子哲学，则与《易》大异其趣。以下即本此旨疏证之。

二、老子之哲学基础

(一)《周易》所注意者，在有；老子所注意者，在无。(二)老子之哲学，以无作出发点。(三)老子哲学属唯心。

《周易》、《老子》二书，观察宇宙现象，认为变动不居，而此变动不居之运行，惟表现正反两种性态，此点则同。惟对于宇宙现象，所以变动不居，其主因何在？解释乃大违异。盖《周易》所注意者，在有。而《老子》所注意者，在无。

《易·系辞传》曰：“是故《易》有太极，是生两仪。”又：“一阴一阳之谓道。”又：“阴阳不测之谓神。”又：“天地成位，而《易》行乎其中矣。”又：“形而上者，谓之道。形而下者，谓之器。化而裁之，谓之变。推而行之，谓之通。举而指之天下之民，谓之事业。”据上所引，可知《周易》言有不言无；言阴阳天地，不言阴阳天地以前。其所谓“两仪”，即“太极”也。“阴阳”即“道”也；亦即“神”也。盖“太极”象其全，而“两仪”象其分。阴阳言其粗，而“道”“神”言其精。所谓“形而上者”，非他，犹今语抽象也；“形而下者”，非他，犹今语具体也。《太极图说》：“无极而太极”。朱熹曰：“无极即是无形”，“太极即是有理”，纯本老、庄，与《易》无涉。

《老子》曰：“天下万物生于有，有生于无。”又：“无名，天地之始；有名，万物之母。”又：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母；吾不知其名，字之曰道。”又：“玄牝之门，是谓天地根。”又：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗，……吾不知谁之子，象帝之先。”又：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”案老子言“有生于无”，其哲学即以无作出发点。

全书盛赞“无”之功用，而论及“天地始”，“天地根”，“帝之先”。反复形容，谓名则“无名”，形则“寂兮寥兮”，而用则“独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”，“渊兮似万物之宗”，“字之曰道”。盖其所谓道者，乃“先天地生”，而为宇宙现象变动不居之主因；与《易》之“一阴一阳”之自生自成自变自化谓之道，以“阴阳不测”之或正或反，莫测端倪谓之神者，迥然不侔。盖《易》之哲学基础在有，而《老》之哲学基础在无。老子之哲学谓“有生于无”，以无为第一位。其所谓无者，无存在，无名象，而有推动宇宙之大力，则老子非唯心论者而何？《周易》之哲学，谓“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，是以“阴阳”为主体，“道”与“神”为由此“阴阳”本体所产生之功能，则《周易》非唯物论者而何？时人不察，乃目老子为唯物主张，亦可谓“偏其反矣。”

三、老子哲学之应用(上)

(一)老子哲学应用于人生，则在“无为”。(二)“无为”之精义，即：“以本为精，以物为粗”，“秉要为本，清虚以自守”。(三)老子之政教主张，在“无为”、“自然”，实以“执古之道，以御今之有”一语为根茎。

老子之哲学基础在“无”。其应用于人生社会方面，则在“无为”。“无为”者，因循自然以为功，己身无所作为也。此点与《易》之精神绝异。盖老子以“无”为宇宙根源，目“无”为最高、最大、最完善之原理。应用之则为“无为”。“无为”之精义，即：庄子所谓“以本为精，以物为粗”（《天下篇》）《汉书·艺文志》所谓“秉要执本，清虚以自守”也。而《周易》则以“有”为宇宙本体，其最高原理，如时、中……等，皆由此“有”之变动发展进程中，悟证而得。其主要精神，端在“裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”对老子言，则应称为“有为”。盖《易》之精义，在随“时”用“中”。而何事为要为本，何事为精为粗，殊难

尅指，自不能如老子之可以秉之执之也。

《老子》云：“是以圣人处无为之事，行不言之教。”“……常使民无知无欲，使夫智者不敢为也，为无为则无不治。”“爱民治国，能无为乎？”“三十辐共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以以为用。”“执古之道，以御今之有；能知古始，是谓道纪。”“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。”“吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。”“清静为天下正。”“故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“功成事遂，万姓皆谓我自然。”“以辅万物之自然，而不敢为。”“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”“道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”以上所引，为老子之政教主张，在“无为”、“自然”之证。要而言之：乃以“执古之道以御今之有”一语为根茎，故尊而名之曰“道纪”。“道纪”也者，道之统宗，道之要领也。《艺文志》谓道家“秉要执本，清虚以自守”，盖即本此。而吾谓老子之政教主张，乃自其宇宙观而来，亦所深信不疑者也。

四、老子哲学之应用(下)

(一)《周易》重分别，老子贵玄同。(二)孔子有意以为仁，老子不仁而任道。

老子之政教主张，在“无为”、“自然”，故以“见素抱朴”、“得一”、“抱一”、“玄德”、“玄同”为贵；而反对圣智仁义礼法技巧。此点与《周易》尤大相径庭。盖《周易》之政治哲学，在制作；而其制作之精神，则在分别是非邪正亲疏贵贱，故甚重圣智仁义礼法技巧。而老子则尚“无为”，故不重分别，而以“玄同”、“玄德”为贵；圣智云云，自所鄙弃。兹各引原书比较证明之。

《易·大象》：“云雷，屯，君子以经纶。”“地上有水，比，先王以建万国，亲诸侯。”“泽上有水，节，君子以制度数，议德行。”“风行天上，小畜，君子以懿文德。”“山下出泉，蒙，君子以果行育德。”“天在山中，大畜，君子以多识前言往行，以畜其德。”“水洊至，习坎，君子以常德行习教事。”“明出地上，晋，君子以昭明德。”“山下有水，蹇，君子以反身修德。”“山上有木，渐，君子以居贤德善俗。”以上十一条，为《易》重制作文为之证。

《易·大象》：“上天下泽，履，君子以辨上下定民志。”“天与火，同人，君子以类族辨物。”“火在水上，未济，君子以慎辨物居方。”“火在天上，大有，君子以遏恶扬善，顺天休命。”“天下有山，遯，君子以远小人，不恶而严。”以上五条，为《易》重分别之证。

《老子》云：“故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。”“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。”“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。”“朴散则为器，圣人用之则为官长，故大制不割。”“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，侯王得一以为天下贞。”“载营魄抱一，能无离乎？”“是以圣人抱一，为天下式。”“生而不肖，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”“挫其锐，解其分，和其光，同其尘，是谓玄同。”“故不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱，故为天下贵。”“故从事于道者，同于道；德者，同于德；失者，同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。”“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。圣人在天下歛歛然，为天下浑其心，圣人皆孩之。”以上十二条，为老子尚“见素抱朴”、“得一”、“抱一”、“玄德”、“玄同”，而反对分别之证。“其言失者同于失”，“不善者吾亦善之”，“不信者吾亦信之”，其主张亦可谓趋于极端者矣。

《老子》云：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”“绝学无忧。唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？”“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为，而无以为；下德为之，而有以为；上仁为之，而无以为；上义为之，而有以为；上礼为之，而莫之应，则振臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首也。前识者，道之华，而愚之始也。”“上下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。”“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”“天下神器，不可为也。为者败之，执者失之。”“为者败之，执者失之，是以圣人无为故无败，无执故无失。”以上九条，为老子反对圣智作为之证。

孔、老主张，根本不同之处，即：前者有意以为仁，后者不仁而任道也。

五、孔子之行为原理

老子有见于宇宙之现象，其变动之轨迹，常为一进一退，一得一失，一安一危，一存一亡，一成一缺，一损一益，一寒一热，一静一躁，一新一敝，一先一后，一荣一辱，一福一祸之一正一反两种作用，以至于刚柔也，强弱也，雌雄也，白黑也，美恶也，善不善也，巧拙也，辨讷也，明昧也，上下也，大小也，长短也，曲全也，枉直也，洼盈也，多少也，夷颡也，种种形性，罔不呈积极消极相对的两种现象；而此两种现象，又常互相倚伏，得之后常为失，祸之后常为福，彼乃归纳之，得一原则，曰：“反者道

之动，弱者道之用。”因人之情也，皆好荣而恶辱，好白而恶黑，好雄而恶雌……彼乃告之以“知其雄，守其雌”，“知其白，守其黑”，“知其荣，守其辱”，以坐待“雄”、“白”、“荣”之自来，此点与《周易》亦截然不同。盖《周易》亦知宇宙现象变动之轨迹，为一阴一阳，而其意旨乃在扶阳抑阴，“遏恶扬善”，所谓“必有事焉”以求达吾之目的，而非如老子之无所事事，坐以待之，恪守“天之道”，不争而善胜，不言而善应，不召而自来之自然法则也。故《易》之取象，以阴为柔、为小、为小人、为贱、为不富、为失实；以阳为大、为刚、为君子、为贵、为富、为实；其位也，柔乘刚曰逆，刚承柔曰顺；而《泰》、《否》、《剥》、《复》诸卦，无不视阴阳之消长，以定时会之隆污，“履霜坚冰”、“硕果不食”诸爻，莫不因刚柔之去来，而判辞旨之忧喜，此与《老子》大异其趣也。

《老子》曰：“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。”“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑，是以圣人抱一为天下式。”“知其雄，守其雌，为天下谿；为天下谿，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式；为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷；为天下谷，常德乃足，为天下朴。”“故建言有之，明道若昧，进道若退，夷道若颡；上德若谷，大白若辱，广德若不足；建德若偷，质直若谗，大方无隅；大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名。”“物或损之而益，或益之而损。”“大成若缺，其用不敝。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辨若讷。躁胜寒，静胜热，清静为天下正。”“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。……正复为奇，善复为妖。”“柔弱胜刚强。”“守弱曰强。”“以天下之至柔，驰骋天下之至坚。”“人之生也柔弱，其死也坚强；万物草木之生也柔脆，其死也枯槁；故坚强者死之徒，柔脆者生之徒。”“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”“牝常以静胜牡。”“江海之所以为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必

以身后之。”“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。夫慈，以战则胜，以守则固；天将救之，以慈卫之。”（按此条“慈故能勇”，自来皆以儒书之义解之，恐不然。盖老子之所谓勇，即下文“勇于敢则杀，勇于不敢则活”之勇也，非“杀身成仁”、“舍身取义”之比，不可不辨。）“功遂身退，天之道。”“知足不辱，知止不殆，可以长久。”“治人事天莫若啬。夫唯啬是为早服；早服，谓之重积德；重积德则无不克；无不克则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久；是谓深根固柢，长生久视之道。”“众人熙熙，如享太牢，如春登台，我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，傚傚兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗，我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。淡兮其若海，飂兮若无止。众人皆有以，我独顽以鄙。我独异于人而贵食母。”以上十九条，皆老子应用其“反者道之动，弱者道之用”之例证。盖彼实恪守“天之道：不争而善胜，不言而善应，不召而自来”之自然法则者也。

六、老子为利己主义

（一）老子之目的，唯在利己，而不计及是非善恶。（二）老子固非无意于天下者。（三）老子之淡泊，实乃大贪；“不敢为天下先”，乃正取天下之阴谋；其末流衍为法家、兵家，亦势所必至。

老子以“无”为宇宙之根源，其应用于人生也，则为“无为”、“自然”，而自处于卑弱，《汉志》所谓“秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持”者也。其目的，唯在于利己，而不计及是非善恶，与《易》之“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”（《说卦》）之旨，大相刺谬。兹据其书以证之。

《老子》曰：“故从事于道者，同于道；德者，同于德；失者，同

于失。”“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。”“报怨以德。”以上三条，为老子不计是非善恶之证。

又曰：“功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。”“非以其无私邪？故能成其私。”“夫唯不争，故无尤。”“夫唯不争，故天下莫能与之争。”“以其不争，故天下莫能与之争。”“名与身孰亲？身与货孰多？”“重为轻根，静为躁君。……奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失根，躁则失君。”“以其终不自为大，故能成其大。”“是以圣人终不为大，故能成其大。”“取天下常以无事，乃其有事，不足以取天下。”“将欲取天下而为之，吾见其不得已。”“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”“治人事天若啬……若知其极，可以有国；有国之母，可以长久；是谓深根固抵，长生久视之道。”“夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。”“是以欲上民，必以下言之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。”“是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”以上十六条，为老子以利己为终极目的之证。盖其言“是以不去”，“故能成其私”，“故无尤”，“故天下莫能与之争”，“名与身孰亲”，“奈何万乘之主而以身轻天下”，“故能成其大”……皆以一己之利害，为其去取之权衡；而称“取天下”者凡三，“得志于天下”者一，“可以有国”者一，“欲上民”、“欲先民”者各一，“社稷主”、“天下王”者各一，于以知老子固非无意于天下者，第不肯以天下害其身耳。故老子之淡泊，实乃大贪；其“不敢为天下先”，乃正取天下之阴谋；其末流衍为法家、兵家，亦势之所必至也。

七、老子为阴谋家

（一）老子屡称于水，而好谈兵。（二）老子全书，皆从得失利害处着眼。（三）老子无民主思想。

老子尚阴谋，怀杀机，而以“无为”为藏身之固，故屡称于水面好谈兵。其为人也，当厚貌深情，天性冷酷，与《周易》一派二人生哲学，背道而驰，判若泾渭。盖在《易》，坎为水，为险，为陷，凡《困》、《蹇》、《讼》、《师》诸卦，皆取义于水；而离为火，为丽，为明，凡《同人》、《大有》、《丰》、《晋》诸卦，皆取义于火，其喜阳憎阴，好明恶隐之情，昭然若揭。孔子曰：“俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。”（《论语·卫灵公》）故礼之书，绝少言及兵争之事。而老子则不然。其言曰：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。”以上两条，为老子称水之证。

又曰：“以正治国，以奇用兵。”“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必欲兴之；将欲夺之，必固与之，是谓微明。”“鱼不可以脱于渊，国之利器不可以示人。”“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下，是谓不争之德，是谓用人之力。”“用兵有言：吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。是谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。祸莫大于轻敌；轻敌，几丧吾宝。故抗兵相加，哀者胜矣。”“勇于敢则杀，勇于不敢则活。”“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”“故大国以下小国，则取小国；小国以下大国，则取大国。”“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。师之所处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年。”“夫佳兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人；夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”“天下有道，却走马以粪，天下无道，戎马生于郊。”以上十一条，为老子谈兵之证。盖《老子》全书，皆从得失利害处着眼，不以阴谋术数为讳；与孔子之必辨事之邪正善恶者迥殊。《汉志》称其为“君人南面之术”，不为无见；而时人乃以革命民主说之，亦可谓不思也已。

八、结 论

(一)老之之修养方法在冥悟。(二)老子哲学与《易》不同处，为：《易》为唯物的，积极的，进步的，社会的，实证的哲学；《老》为唯心的，消极的，保守的，个人的，内省的哲学。(三)《易》、《老》皆自成体系，为中国哲学二大宗派之开山。老子之修养方法在冥悟，与孔子重实证亦异。兹仍引据原书以证之。

《老子》曰：“故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微。”“不出户，知天下；不窥牖，见天道；其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”以上两条，为老子修养方法重冥悟之证。

综观本篇所述，可得结论如下：

(1) 老子以“无”为宇宙之根源，亦即其宇宙观，实为构成其哲学体系之基础。

(2) 其方法，则为“无为”。如何无为？即以“抱一”、“抱朴”为体，以“玄德”、“玄同”为用。因而反对一切制作，一切分别。

(3) 其目的，在于利己。夫既无为，如何利己？缘彼知“反者道之动，弱者道之用”，因而“卑弱以自持”，以俟福利之自来。其结果乃流为权谋术数，而有助于兵家与法家。

(4) 其修养方法，重冥悟而轻实证。

老子哲学，与《易》不同处略言之，则《易》为唯物的、积极的、进步的、社会的、实证的哲学；而《老子》则为唯心的、消极的、保守的、个人的、内省的哲学。内容虽异，要皆自成体系，不愧为中国哲学二大宗派之开山也。

《易传》与《道德经》中

所见之辩证法的思想

何 之

一、叙 言

(一)“辩证法”这一用语，在中国学术上的应用，是近代的事；然这并不是说在过去中国学术史上没有辩证法思想的存在。因为辩证法是整个宇宙运动发展之普遍的法则，换句话说，辩证法就是整个宇宙运动发展之客观的反映与模写。在中国过去的学问家，我们读他们的著作，研究他们的学说，觉得有不少是很含有辩证法的思想的。除本篇所述者外，若本于《老》学的《庄》学，以及见于《庄子·天下篇》及《公孙龙子》的惠施，公孙龙等名家的“坚白异同之辩”，以及汉“今文家”所持的讖纬象数之学，阴阳五行之说；后来宋儒诸子的“理学”等；在他们的这些学说里，不管他们所抱的基本观点如何，但却均含有较显著的辩证法的思想。在宋儒诸子中，张载对于辩证法的思想，言之更为明显，如其云“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”(《正蒙·太和篇》)这是从动的观点去理解事物。又如云：“气本之虚，则湛本无形，感而生，则聚而有象，有象斯有对，对必反其所为。有反斯有仇，仇必和而解。”(《正蒙·太和篇》)这是从矛盾发展及对立融合的观点去理解事物。又如云：“物无孤立之理，非同异屈伸以发明之，则虽物

* 本文原载《易学讨论集》，李证刚编，商务印书馆一九四八年七月出版。

非物也。得有始卒乃成，非同异有无相感，则不见其成。不见其成，则虽物非物，故曰：屈伸相感，而利生焉。”（《正蒙·动物篇》）这是从联系的观点去理解事物。这些都是辩证法的理解。今姑先就《易传》与《道德经》所见之辩证法的思想述之，其他，以后有机会再行论及。

（二）所谓《易传》，系包括《彖上传》、《彖下传》、《象上传》、《象下传》、《系辞上传》、《系辞下传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等十篇。又有谓之《十翼》，相传为孔子所作。实则《易传》决非孔子的作品，关于此问题，欧阳修《易童子问》，崔东壁《洙泗考信录》已论之在前，近顾颉刚先生编《古史辨》，内有文更详细地论到此问题。我觉得对于此问题的考察，就是不去旁证旁引，只要把《易传》本身细细地读一遍，则司马迁之所谓：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《象》、《说卦》、《文言》”云云（《史记·孔子世家》），简直是谎话。《汉书·儒林传》有这样一段的记载：“及秦焚书，《易》为卜筮之书独不禁，故传授者不绝也。汉兴，田何以齐田徙杜陵，号杜田生，授东武王同子中，洛阳周王孙、丁宽、齐服生、皆著《易传》数篇。”这王同所著《易传》数篇，虽不知是那几篇，或是否在今所见《十翼》之中？要之今所见之《易传》，乃秦汉时的作品，这是绝没有疑义的！不过对这问题，此处不能作详细的讨论，惟因欲论及《易传》之思想，故关于其材料本身，不能不在此附带提及一句。不过话又要说回来，《易传》虽非孔子所作，然其在我国学术思想上所占的地位，却十分重要，自秦汉以后儒者们的思想都受过它巨大的影响。故我们要研究《周易》，若剥去了《易传》的解说，则所谓《周易》者，就只象了现今问卜求课所用的谶书一样，全觉毫无意味，概《易传》之于《周易》，亦犹《公羊传》等之于《春秋》，《礼记》之于《仪礼》一样；《春秋》若剥去了《公羊传》等来读，就剩下了所谓象“断烂朝报”，《仪礼》若没有《礼记》，亦便觉毫无意味。故《易》之《传》（《十

翼》)的价值远超过其《经》(卦辞、爻辞)的价值;若无《十翼》,则所谓《易经》者,定当早已沉埋于灰烬矣。

(三)现在又要说到我们讲《易传》的思想,为什么要和《道德经》联合起来讲呢?这就要讲到《易传》与《老》学思想的关系问题。在上节已说过《易传》是秦汉时的作品,就作品产生之时代来说,《道德经》在前,而《易传》为后出。虽然《道德经》不一定是如传说中的与孔子同时的老聃所作,但至少总是秦汉以前的作品,据近人的考证,谓其书成于战国时代,崔东壁《洙泗考信录》,汪中《老子考异》有论及之,可以参照。故《易传》受《老》学思想之影响甚巨,换句话说,《易传》与《老》学之思想,自有其一部分共通之处。它们均可说是我国思想方法之摇篮,故此处特将它们综合起来研究。自刘歆分群书为“七略”,班固因之作《艺文志》,将《易》列入《六艺略》,将《道德经》列入《诸子略》之道家,盖以《易》为儒家之经典,而《道德经》则为诸子一家之说,若指各有归,非可混同。但后来就有人看出它们中间实有互相共同之处,于是将它们的关系渐渐结合起来。到三国的时候,《易》、《老》简直并家了。《魏氏春秋》称何晏善谭《易》、《老》;王弼注《易》,黜象数,阐义理,多以《老》学之旨解《易》,虽或有訾之者,但在我们看来,王氏之注于此点,倒有相当见解的。所以孔颖达作《正义》,全宗王《注》,而极口赞叹的说:“唯魏世王辅嗣之注,独冠古今,所以江左诸儒,并传其学,河北学者,罕能及之。”(《周易正义序》)

(四)有些人的见解,以为从前中国人和外国人研究学问的趋向不同,外国人注意于宇宙原理的探索,中国人则注意于究明“人之所以异于禽兽者几希”这一点,即探索人之所以为人之道。其实这种看法是不正确的。固然,从前中国人的学问,对于所谓究明人之所以为人之道,特有精到之外;但对于宇宙原理的探索,也并不是不注意的。我们只要把过去的学术史上凡含有哲学思想的

著作一读，就可见到他们对于这方面的兴趣亦极浓厚。而且还正和有些人的见解相反，凡过去有思想的学问家，必先对于宇宙原理有一个理解之后（不管他们如何去理解），然后才研究确定他们人生的原理；即后者的确定，必以前者为根据——这本来都是一般思想活动的必然程序。所以有些人说过去中国的学问，不注意于宇宙原理的探索，这是未加深究的观念。中国的学问已有几千年历史的堆积，我们现在要对于这一堆积着的旧有的学问加以整理，则应注意于这堆积里，有什么东西可以拿来在我们这新时代里来应用的？我在这篇文章里，就想先就《易传》与《道德经》这两个著作，约略地一检讨它们对于宇宙原理的探索，是以怎样的方法来作工具的？即检讨它们的方法论。关系《易传》与《老》学思想之辩证法的研究，还是数年前在《东方杂志》上曾见过二篇文章，不过在那一卷那一期已记不得了。题目也记不甚清，不过记得一篇是郭沫若先生的关系《易经》的文章，中有论到《易经》思想之辩证法的问题（该文后来刊入《中国古代社会研究》）；一篇是李石岑先生的文章，系论“老庄”思想之辩证法的问题，它们的内容，都已记不得了。我写这篇文章时，原想把那两篇文章找来，看看他们对于《易传》与《老》学思想之辩证法是怎样看法的？恰因故匆促间未能找到，不过记得他们好象也讲得极简单，后来也就没有去找。至于其他的以辩证法的观点来讲《易传》与《老》学的思想的，因为近来不多看新书，据所知尚未多见。在外国人的著作里，以前曾经见有塔尔海马著的一本叫《现代世界观》，中间也有说到中国《易》、《老》思想辩证法的问题，不过毕竟因为外国人读中国古书的能力要差得多，理解太不够，所以讲得更为简单，只能勉强说几句，也很泛浅。

（五）《易经》也可算是古书中一部难读的书了，从来一般注疏家的解说，也只他们自以为懂，其实据我们看来，也未必见得是真懂，不过附会曲解而已——实在有些地方，你是无从考知它真

义何在的。《经》不好懂，读其《传》也要相当费力。这倒不是别的，就是因为那些文章里有的完全是一种“杂凑”，往往有前后几句牛头不对马嘴的话，会把它联在一起。记得上海广华某教授，自称博学多能，前几年曾见其写过一篇关于《周易》的文章，自以为是当作指导人家读《周易》的方法的，然其自己还说：“余十年读《易》，未窥蕴奥。”当然以那种传统的眼光与方法去读《易》，无论其怎样博学多能，别说读十年，即读二十年，恐亦难窥其蕴奥；且如胡适之先生所说古人做了几屋子的书来解说《周易》，亦未说得明白（大意似如此说，见胡著《中国哲学史大纲》）。《易传》虽有十篇，然决非一时之作，更非一人之作。其中《序卦》、《说卦》、《杂卦》三篇，叙述是算较有系统的；《彖传》两篇，系分条解说卦辞的，也不是有一贯系统的文章。《文言传》单只解说《乾》、《坤》二卦，当亦非出于一人之手，只是拉杂之作。至于《象传》两篇，所谓《大象》者（解说卦辞的），只说些“君子以”什么，“先王以”什么，是纯粹讲些做人的道理；而所谓《小象》者（解说爻辞的），简直是毫无内容的一句一句的敷衍辞，所以于我们这里都无用。《十翼》中《系辞传》两篇，是较主要的文章，共有二十一章（依《正义》分），在《十翼》中亦可算得是两个长篇。然其内容，完全是凑合一些《易》学家的杂论而成，说张三，扯李四，要在这里整理出他们一个思想的系统来，实在须得费点功夫。从前一般注疏家于这些说张三扯李四的地方，能附会出一个大道理来，实在也是熬费苦心的。至于《道德经》的文章，每章对于一个意思的抒发，不东拉西扯，叙述亦有系统，而且它的文章，简洁条畅，读起来也很感兴趣，所以要觉省力得多。

以下即研究它们思想方法的本身。

二、“简易”、“变易”、“不易”

这里我们先说他们观察宇宙方法的出发点。

宇宙的外形是无穷大，其内容所包含的森罗万象，也是无限的复杂，且都一刻不断的常在错综变化，故使现象的复杂性更显得无限，使人骤加看起来，简单万花撩乱，莫知究极。然因此，也就引起了他们对之研究的兴趣。“在这宇宙复杂变化的现象中，其间到底有何一定的法则可寻呢？”这是他们首先引起的问题。后来他们用了冷静慎密的态度，终于把这宇宙之谜窥破了。

“言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。”（《系辞》上第六章）

“赜”谓繁赜，就是宇宙的现象，是非常变化复杂的，当你把它观察分析的时候，应当忍耐慎密，不可因繁杂而畏艰，存有嫌恶之心，亦不可紊乱其绪。这是他们观察事物的态度，这种态度，在我们现在说来，确是一个科学家的态度。以冷静的头脑，慎密的态度，终于在变化复杂的森罗万象中，看出“简易”、“变易”、“不易”的三个原则来。

但什么叫做“简易”、“变易”、“不易”呢？孔颖达论《易》之三名曰：

“谓之为《易》，取变化之义。既义总变化，而独以‘易’为名者，《易纬·乾凿度》云：‘《易》一名而含三义：所谓易也，变易也，不易也。’又云：‘易者其德也，光明四通，简易立节，天以烂明，日月星辰，布政张纲，通精无门，藏神无穴，不烦不扰，澹泊不失，此其易也。变易者其气也，天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废，君臣取象，变节相移，能消者息，必专者败，此其变易也。不易者其位也，天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。’郑玄依此作《易赞》及《易论》云：‘《易》一名而含三义：简易一也，变易二也，不易三也。故《系辞》云：乾坤其《易》之蕴邪？又云：《易》之门户邪？又云：夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣，易则易知，简则易从。此言其简易之法也。又云：为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，

刚柔相易，不可为典要，唯变所适。此言顺时变易，出入移动者也。又云：天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣，动静有常，刚柔断矣。此言其张设布列，不易者也。’……”（《周易正义序》）

按：《乾凿度》所说《易》含“简易”、“变易”、“不易”三个意义，是观察得对的。不过对于这三个意义的解说，没有郑玄以《易传》本身的材料来解说较为明确。现在我们分别把这三个意义，重新来作新的观察。

（一）简易。简易这一原则，是他们思想方法中的一个神秘论。他们获得了这个神秘论，然后才能把那宇宙之谜一一分析出来。

宇宙现象，虽然变化复杂万端，但他们能于这中间看出一个极简单的普遍的原理来，于是把握了这个原理，就可以简御繁，去理解一切，不怕对象如何的复杂，也不难迎刃而解了。这是一个很科学的方法。

那么他们所理解的这个极简单的原理是什么呢？就是“刚”“柔”。宇宙现象，无论其具有如何的复杂性，就其静的方面看来，非属于“刚”，即属于“柔”，总可以“刚”、“柔”二性包括之；若就其动的方面看来，则一切发展与变化，不过是“刚”、“柔”二性互相作用的道理。故所以说：“刚柔相推而生变化”（《系辞上》第二章），“刚柔相推，变在其中矣”（《系辞下》第一章）。“刚”、“柔”二个东西的代名词，就是“乾”与“坤”（有时亦称“阴”与“阳”）。宇宙万象既都统属于“刚”、“柔”二原理之下，所以说：

乾坤其《易》之门邪？乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天下之撰。（《系辞下》第五章）

撰，数也。天地之内，万象之数，阴阳刚柔尽之矣。故云：

乾坤其《易》之蕴邪？乾坤成列，而易立乎其中矣，乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣（《系辞上》第十二章）

这里所说的“易”，是含有一个宇宙缩影的意义。整个宇宙之蕴奥，尽在乾坤，若没有乾坤，即无以见宇宙之蕴奥，是乾坤之重要可知。宇宙之蕴奥，既尽在乾坤，那么万象虽殊，要皆可以以原理统属之，这不是极简单的吗？所以说：

乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从。（《系辞上》第一章）。

夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣。（《系辞下》第一章，韩注云：确，刚貌也；隤，柔貌也。）

他们把宇宙复杂变化之理，先把握其总枢纽，看成两个东西，于是以约统博，以简御繁，再从而理解出宇宙发展之其他的法则来。他们说：“易简而天下之理得矣。”（《系辞上》第一章），这句话实在是非常精深的，非观察之深者不能道。《中庸》有“天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测”，这几句话，与此所指虽殊，其义则一。《乾凿度》以一些空洞的词句，说什么“不烦不扰，澹泊不失”云云来解说简易之义，鄙伪诬妄，遍读《易传》，无此义也。

（二）变易。“变易”是他们所理解的宇宙现象中的一个最重要的也是最基本的观点。当然，这法则也是由上述“刚”“柔”二性互相作用而来，此点留在后面再讲。他们说：“天下之动贞夫一者也”（《系辞下》第一章），就是认为整个宇宙只有一个“动”，只是一个过程。这种“动”的观念之产生，实是非常自然的，朴素的。就人类万物看，只是一个“生”、“长”，“衰”，“化”的流动的过程；就天时气象看，忽昼忽夜，忽明忽暗，忽雨忽晴，忽暑忽寒，也只是一个流动的过程。我们看他们自己说：

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。（《系辞下》第三章）

日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。（《丰彖传》）
天地革而四时成。（《革彖传》）

飘风不终朝，骤雨不终日，孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？（《道德经》第二十三章）

他们首先从这些自然现象中，理解出整个宇宙变化的道理来。在古代希腊哲学中，也有从观察自然现象的变化中，产生出他们动的哲学观念。赫拉谟利图斯，他曾用水的流动，来说明这一动的观念。他说：“人不能再渡同一的河流。”因为水是最富于流动性，所以这个比喻极好。《论语》上也有这么一句话：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜！’”俗语所谓川流不息，河流是没有一刻停止的，所以人之涉水，在由入而出的一个过程中，那水的流动，已经不知经过了多少变化，这种观念，和我们上面所说的《易》、《老》的观念，一样自然而朴素。整个的《易》学，几尽是讲的这些变化的道理，亦可以说是一部动的宇宙的缩影，即是所谓：

天地变化，圣人效之。（《系辞上》第十一章）

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象；圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。（《系辞上》第六章）

是故易者象也，象也者像也……爻也者，效天下之动也。（《系辞下》第三章）

这都是说一部《易》，就是摹拟宇宙的动态的。故下面的一段话，很能把《易》学的要义指出来：

《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。（《系辞下》第七章）

而且他们认为宇宙之动与变化是永远的，是绝对的，所以说：

恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒，亨，无咎，利贞，久于其道也。天地之道，恒久而不已也；利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天

地万物之情可见矣。(《恒·彖传》)

天行健，君子以自强不息。(《乾·彖传》)

又他们认为“天地之大德曰生”(《系辞下》第一章)，把整个宇宙看成一个生的世界，而永远的绝对的变化，乃是生的新陈代谢，即是万物不断的“生”、“长”、“衰”、“化”的发展过程。所以他们说：

生生之谓易。(《系辞上》第五章)

孔颖达在《正义序》里所说的几句话颇可引来做这里的解说：“夫《易》者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。”这点颇可注意。

(三)不易。据《乾凿度》的解说，以为：“不易者其位也，天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。”这是又把宇宙看成一个绝对的不变在死形式了，要是以这样的观点去理解，显然在《易》的思想的体系中与其他部分是有冲突的。《易》的思想是讲变化，进“穷变通久”，讲矛盾的和谐，讲持中，讲相对。至于《道德经》中，更把相对的意义，构成它思想中的一个重要的部分，凡一切上下、高低、尊卑、贵贱、美丑、善恶、有无……等等，都看成是个相对的东西；这些，看了以后的叙述就可以知道了。且《易传》明明也说：

天道下济而光明，地道卑而上行，天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。(《谦·彖传》)

天地交而万物通也，上下交而其志同也。(《泰·彖传》)

天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。(《否·彖传》)

天地交泰。(《泰·彖传》)

天地不交否。(《否·彖传》)

天地不交，而万物不兴。（《归妹·彖传》）

象关于这类的话很多，所谓天道下济，地道上行，正是《系辞下》第七章所说的“上下无常，刚柔相易”。一切都是个流动的过程，一切都是相对，那里有绝对不变的死的形式呢？

所以欲以“不易”二字的意义来理解《易》理，不当从宇宙静的观点上去理解，应当从动的观点上去理解——即从宇宙发展的法则上方能理解出“不易”二字的意义。整个宇宙是一刻不停的发展变化的，然其发展变化，并不是乱动的，均遵有一定的规道，即一定的动的法则，也可以说一定的动的原理。故《节》卦《彖传》曰：“天地节而四时成”，就是这个意思。陈立夫先生著《唯生论》有云：“宇宙间一切组织，其行动莫不遵守一定的规迹”，亦即此意。故所谓“不易”者，只能含有抽象的意义，至多也只能有相对的意义，而不能含有实在的更不能含有绝对的意义。如上面所说“变易”的道理，这“变易”是永久的，绝对的；而这永久绝对的道理，也就是“不易”的。我们以这样的理解，来理解《易》道“不易”的意义，似乎要较正确些。

以上所讲的三点，第一点，他们先从宇宙万象中看出一个极简单的原理来，这就是所谓“简易”；第二点，他们又从宇宙万象中看出一个动的原理来，这就是所谓“变易”；第三点，他们又从宇宙万象中看出一个动的一定的法则来，而这一定的法则，如物理学或化学的原理一样，是永远的，绝对的，这就是所谓“不易”。此三点，是他们思想方法中最初的出发点，明乎此，然后可进而理解他们的方法论。

三、“反者道之动”

上面我们已经说过《易》《老》均认为整个宇宙是动的变化的，而且看这动与变化，是一刻不停的在那里发展着。现在就要进而一看他们所见的这种所以能动的在那里？又动的状态是取着

怎样的形式而进展的？在这一节里，就是要研究这两问题。

“反者道之动”，是《道德经》中第四十章的头一句话，因为这里第二个问题，大体上就可以这一句话来答复，故以之为题。

现在先讲整个宇宙动的原动力是什么？

他们认为整个宇宙，若从静的方面说，不外是“刚”“柔”或称“阴”“阳”二者，凡一切“质”、“能”、“动”、“静”、或称“物质”、“精神”，均可包括在此阴阳刚柔二种相对的力互相作用而引起的。故阴阳刚柔二种相对的力的互相作用，就是整个宇宙动的原动力。我们看《易传》说：

是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。（《系辞上》第一章）

刚柔相推，而生变化。（《系辞上》第二章）

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一辟一阖谓之变，往来不穷谓之通。（《系辞上》第十章）

刚柔相推，变在其中矣。（《系辞下》第一章）

这都是说的有两种力在互相发生作用，然后才有变化运动发生，虽则语颇简单，却极有精义。他们把宇宙万物，先看成两个东西，一属于刚（阳），一属于阴（柔），刚柔两个东西是矛盾的。然而这矛盾又非截然不发生关系，一切物之运动与变化，都是由这两者矛盾的东西互相作用而引起的。换句话说，若没有这矛盾，也就没有运动与变化。俗说：独阴则不生，独阳则不长，也就是这个意思。

我们现在知道，整个宇宙万物的变化，从一方面说来，不外是一种力的表现。宇宙间每个生命的个体，都有它自己的生命，这自己的生命，或者叫它做“爱力”；而同时也就有外界牵引着的一种“摄力”包围着。这“摄力”也就是自己以外的其他个体的生命力。这两种生命力发生着矛盾的紧密的联系，不断的在互

相抵触着倾轧着。由于这种互相抵触倾轧的结果，而一切运动与变化于焉以生。我们现在所说的“爱力”与“摄力”，虽然与阴阳刚柔的名称不一样，但这两种力，是可以包含在阴阳刚柔两属性之中的。而由这两种力（爱力、摄力）互相作用以引起的运动，也正和“刚柔相推，而生变化”的道理一样。

现在再讲整个宇宙动的状态，是取着怎样的形态而进展的呢？

他们首先看到自然界的动态，是向着反对物而发展的。如时间上的气候，此刻犹是冬令，然时光一天一天的向前进展，不一会又到了夏季了——即由“寒”发展到它的反对物的“暑”。如是由暑而寒，由寒而暑，不断的循环着。一棵植物的种子，埋在地下以后，经过相当的时候，透地而出者，已不是原来的种子，而是由种子自身发展来的反对物“茎”；而这茎又经过了相当时期的发展，生下了“果实”，其自身的形态便枯死了。”果实”是由茎发展来的反对物。如是复可由果而茎，由茎而果，不断的循环着。他们大概就从这些现象中，悟出“物极必反”的道理来。

“反者道之动”，这句话是什么意思呢？这里似须先得附带的把“道”字简单的讲一讲。

他们所说的“道”字，是不大容易解说的，还是略引他们自己的话来说罢。

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强名之为大。（《道德经》二十五章）

大道泛兮其可左右，万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。（《道德经》三十四章）

“道”是先天地生的东西，充塞乎天地之间皆“道”也，万物得以而生者亦皆“道”也。故曰：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”《道德经》第四章）“道”的作用是“常无为而无不为”。（《道德经》第三十七章）。你说它是有为吧，而它所起的作用，又

是无心的自然的作用；你说它是无为吧，而万物的生长，又非它不成。故《道德经》中有以下面的那些话来形容“道”这东西的：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。（二十一章）

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微；此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳之不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象；是谓恍惚，迎之不见其首，随之不见其后。（十四章）

“道”之为物，你若说它是无吧，然在恍惚窈冥之中，又若有其象，若有其物，若有其精，若有其信；你若说它是有吧，然又视之不见，听之不闻，搏之不得，迎之不见其首，随之不见其后。而且可道之“道”，亦非常道（一章）。故“道”之为物，你单是说它有，或单是说它无，均不对，只有以“无状之状，无物之象”的这种“恍惚”有无的话来形容它，较为确切。即就其“体”而言之，可谓之无；就其“用”而言之，可谓之有。

下面我们再引《韩非子》中解说“道”的话来一看，就更为明白：

道者万物之所然也，万理之所稽也。理者成物之文也，道者万物之所以成也。故曰道理之者也，物有理不可以相薄……万物各异理，而道尽万物之理。（《解老篇》）

这是用了一个“理”字作陪衬来解说“道”的。认为万物之生，各有其“理”，而“理”各不同；而这不同的“理”，乃均为构成“道”之一部分，故曰：“道尽稽万物之理”；万物之理，道既尽之，故曰：“道者万物之所然也。”

由此观之，可知“道”者，就是构成宇宙万物的一个总原理。但我们上面曾说，整个宇宙，凡一切“质”、“能”、“动”、“静”均可包括在阴阳刚柔二个原理之中，然则此阴阳刚柔与“道”的关

系又是怎样呢？《易传》曰：“一阴一阳之谓道”（《系辞上》第四章），可见“道”与“阴阳”，只是同一的东西的两面。阴阳以体言之，道以用言之。

如以人体来说，人体是由无数的最微小的生命个体而组成，这最微小的生命个体的单位，据现在一般普通常识所知道的，就是电子。电子有静的质，动的能，这就是构成人的肉体与精神二个部分。而这“质”与“能”的中间，如以上述他们的观点来说，就皆含有一阴（柔）一阳（刚）在里面。故阴阳者言其体也。

至于“道”呢？如即由于电子的质，因着一定配备排列的方式，占领一定的空间，以构成人的耳目口鼻四肢的形态，这就是含有一个“道”。又如由于电子的能的力波，因着一定的波动的速率，占领一定的时间，以生出人的属于精神方面的一切性能来，这也是一个“道”。又如人的由生而少，由少而壮，由壮而老，由老而衰而死，这一个变化的过程，也是一个“道”。故“道”者，言其用也。

“人身是一小天地”，整个宇宙万物之理，莫不如此，故即小以见大。

上引《韩非子》说曰：“道者万物之所然也”，“道”即是构成宇宙的一个总原理，故整个宇宙万物之运动与变化，亦只是一个“道”。而所谓“反者道之动”，就是说“道”的运动，乃系取着向其本身反对物发展的形式的。

以上系大概的讲及“道”的意义，下面即讲宇宙之基于这种“道”的发展的形式。

现在我们先看《易传·序卦》的一篇文章，这是《易传》中叙述得较有系统的一篇文章，虽然所说六十四卦先后次序的意义，殊觉有牵强难合之处，然这是他们的一个整个宇宙论。今节引之：

……泰者通也，物不可以终通，故受之以《否》。物不可以终否，故受之以《同人》。……剥者剥也，物不可以终尽，剥

穷上反下，故受之以《复》。……夫妇之道不可以不久也，故变之以《恒》，恒者久也。物不可以久居其所，故受之以《遯》，遯者退也。物不可以终遯，故受之以《大壮》。物不可以终壮，故受之以《晋》，晋者进也。进必有所伤，故受之以《明夷》，夷者伤也。伤于外者，必返于家，故受之以《家人》。……蹇者难也，物不可以终难，故受之以《解》，解者缓也。缓必有所失，故受之以《损》。损而不已必益，故受之以《益》。益而不已必决，故受之以《夬》，夬者决也。……升而不已必困，故受之以《困》。困乎上者必反下，故受之以《井》。……物不可以终动，止之，（据阮氏《校勘记》谓《岳本》、《古本》、《足利本》“止之”上有“动必”二字）故受之以《艮》，艮者止也。物不可以终止，故受之以《渐》，渐者进也。……穷大者必失其居，故受之以《旅》。……物不可以终离，故受之以《节》。……物不可穷也，故受之以《未济》终焉。

《易传》其它部分关于这类的话：

复亨，刚反动而以顺行，是以出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，天行也……复其见天地之心乎。（《复·彖传》）

日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。（《丰·彖传》）

终日乾乾，反复道也。（《乾·彖传》）

亢龙有悔，盈不可久也。（《乾·彖传》）

无往不复，天地际也。（《泰·彖传》）

亢龙有悔，穷之灾也。（《文言传》）

现在再略举《道德经》中关于这类的话：

致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复，夫物芸芸，各复其根。（十六章）

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而

不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强名之曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。（二十五章）

以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。（三十章）

物壮则老。（三十章及五十五章）

天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多技巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。（五十七章）

其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极。其无正，正复为奇，善复为妖。（五十八章）

以上这些话无非是包含二个主要的意义：一个是向着反对物的发展；一个是以这样形态的发展，若一到了极点，则又必回复过来。

《道德经》中所云：“吾不知其名，字之曰道，强名之曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”“道”是整个宇宙，故可“强名之曰大”；而这整个宇宙，又是常在那里发展着的，故说“大曰逝”；如发展到了顶点，必定又要回复过来，故说“逝曰远，远曰反”。又如《易·复·彖传》所云：“刚反动”者，以《复》卦五爻皆阴（䷗），阴发展至极点，必生其自己的反对物——阳，故“初九”一阳生，此与“反者道之动”的意思完全一样，这些都是第一个意思。

又《道德经》中所云：“夫物芸芸，各复其根”，“其事好还”；以及《易传》所云：“复其见天地之心乎”，“终日乾乾，反复道也”，“亢龙有悔，盈不可久也”，“无往不复”，“物不可以……故受之以……”等等，这些都是第二个意思。

在《易》的《经》文中也见到有这种思想，如《泰》之九三爻辞曰：“无平不陂，无往不复。”又如《易》之第一卦《乾》卦的各条爻辞的排列，也好象有这种意思：

初九：潜龙勿用。

九二：见龙在田，利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若厉无咎。

九四：或跃在渊，无咎。

九五：飞龙在天，利见大人。

上九：亢龙有悔。

用九：见群龙无首，吉。

始则“潜龙”，《文言传》云：“潜之为言也，隐而未见”，又云：“龙德而隐者也”，又云：“潜尤勿用，阳气潜藏”，这好似说一个发展，当在未开始的时候；继则“见龙在田”，此时龙已出来，即由隐至显，而发展也到积微见着的阶段；接着就是“或跃在渊”，此时龙已在水中跳跃，则发展已到了显著的后一阶段；再进一步就是“飞龙在天”，龙已在天上飞了，可见此时的发展，已到了最高阶段，不过犹未至极点；若更进一步就是“亢龙”了，“亢”之为言极也，此时发展已到了极点。龙自“在田”、“在渊”以至到“在天”的时候，已经得意到了高度，然它的发展，是向着反对物而发展的，俗所谓乐极生悲，故到了“亢龙”的时候，就要“有悔”了。“龙”在他们说起来是属“阳”性，《乾》卦六爻皆阳，故以“龙”为喻。自“初爻”至“上爻”以至“用九”，是表示阳气逐渐向反对物发展的各个阶段，其它一切阴阳盛衰之理，莫不如此。这不是一个很有意思的观念吗？

事物开始向其反对物发展，待发展到了极点，又必回复过来，再开始新的发展。整个宇宙万物的生命都如此不断地循环着。如欲问其所以然，只是一个“道”，只是一个“自然”。（《道德经》二十五章云：“道法自然”。）自然的意思，就是没有任何神的主宰，一切都随着物之自生自化，这亦是他们思想中一个很进步的地方，因为那里没有带一点宗教的神秘观念。从这个思想出发，后来就引导出《庄》学中万物自化的学说。这种学说与现今科学上的物质精神不灭定律很相似，故不妨在此附带的一为提及。

《庄》学中万物自化之说，这里可以引一段《庄子·至乐篇》的

文章来看：

种有几，得水则为鼈，得水土之际，则为蛙蟾之衣，生于陵屯则为陵舄，陵舄得郁棲则为乌足。乌足之根为蛭蟥，其叶为蝴蝶。蝴蝶胥也化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鵽掇、鵽掇千日为鸟，其名为乾余骨。乾余骨之沫为斯弥，斯弥为食醢。颐谿生乎食醢，黄輶生乎九猷；瞀芮生乎腐蠹，羊奚比乎不尊，久竹生青宁；青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。

这篇文章似乎不很好懂，而他所说的一些生物的名词，有的我们亦很生疏，大概皆属于动植物两类。不过它的主要的意思，我们可以看得出来，只不外两点：

(1)种有几的“种”字，其意义好似等于我们现在所知道的每个物体中的最微小的生命个体单位，这“种”是构成一切生物的基础。同时这“种”又是不生不灭，不增不减的，因其可以由此物转化为彼物。如“蛭蟥”是由“乌足”之“根”转化而成的，“蝴蝶”是由“乌足”之“叶”转化而成的，“鵽掇”虫又为“蝴蝶”转化而成的，“乾余骨”鸟又为“鵽掇”虫转化而成的。……以此类推观之，“种”是一个不灭不减的东西，生则聚为此物，死则化为彼物。

(2)一切生物之生长衰化，皆由于外界自然环境之摄力，及个体内部的爱力发生变化而引起，这中间就是含有一个“机”。(“机”字类似“生机”之“机”的意义，乃一种微妙的转化关头。种有几的“几”，当与下面万物皆出于机的“机”字意义一样。)故同一“种”也，得“水”则为“鼈”，得“水土之际”则为“蛙蟾之衣”，生于“陵屯”则为“陵舄”，“陵舄”得“郁棲”则为“乌足”。所谓“水”也，“水土之际”也，“陵屯”也，“郁棲”也，皆为各个不同的环境，而生出各个不同的生物。

在《列子》中，也有这种万物自化说，不过没有《庄子》说得详细。在《庄子》里由于这种万物自化说，又引导出他万物齐

生死说出来，这是一贯的必得的结论。所谓齐生死说者，即万物既以同一的“种”所组成，则此物之生，彼物之死，不过改变其形态，转换其生命的个体单位而已，实无所谓生与死也。故曰：

万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。（《庄子·寓言篇》）

这“种”常在万物中互相转化打圈子，万物皆不过“以不同形相禅”而已。”故生而不说（悦），死而不祸，知终终之，不可故（与新义对待）也。”（《庄子·秋水篇》）在《庄子》里有个庄子死妻的故事，很有趣，亦可引来说明此意：

有一天，庄子的妻子死了，惠子走去吊问。那庄子死了妻子并不悲伤，而且还非常高兴似的盘膝坐着，正在那里一面鼓着盆，一面唱着歌。惠子见了就很不以为然，开口责问他的不该。于是庄子乃向惠子说出一篇大道理来：

是其始死也，我独何能无慨然！察其始而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而为死，是相与为春夏秋冬四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。（《庄子·至乐篇》）

《庄子》文皆寓言，类此意者尚多。现在一般人说死了妻叫“鼓盆之痛”，其实庄子鼓盆，未尝痛也。

四、“万物睽而其事类也”

《易·睽》卦《彖传》曰：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也，睽之时用大矣哉！”《正义》曰：“睽者乖异之名”，就是两个东西相对立的意思。他们既把宇宙万物都归纳于阴（柔）阳（刚）二原理之下，而阴阳是两个对立的東西，所以他們把宇宙万物亦皆看做是对立的。但同时他们又将一切对立的東西，看成无条件的统一。如阴阳的本身，两者是对立的，但

它们都属于“道”的两面，故阴阳在“道”的概念中统一了。男与女是对立的，但男女都是“人”，故男女两者的对立，就在“人”的概念中统一了。这个原理，可以应用于一切的事物。故曰：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”。以上述“反对物的发展”的原理为经，以这“对立统一”的原理为纬，就织成了一个《易传》思想的体系。

下面我们先把一篇《杂卦传》抄来看，这都是以对立的原理来叙述六十四卦之间的关系的。如韩康伯《注》说：“杂卦者，杂糅众卦，错综其义，或以同相类，或以异相明也。”

（《乾》刚《坤》柔。）《比》乐《师》忧。《临》、《观》之义，或与或求。《屯》见而不失其居，《蒙》杂而著。《震》起也，《艮》止也。《损》、《益》，盛衰之始也。《大畜》时也，《无妄》灾也。《萃》聚而《升》不来也。《谦》轻而《豫》怠也。《噬嗑》食也，《贲》无色也。《兑》见而《巽》伏也。《随》无故也，《蛊》则飭也。《剥》烂也，《复》反也。《晋》昼也，《明夷》诛也。《井》通而《困》相遇也。《咸》速也，《恒》久也。《涣》离也，《节》止也。《解》缓也，《蹇》难也。《睽》外也，《家人》内也。《否》《泰》反其类也。《大壮》则止，《遯》则退也。《大有》众也，《同人》亲也。《革》去故也，《鼎》取新也。（《小过》过也，《中孚》信也。）《丰》多故也，亲寡《旅》也。（《离》上而《坎》下也。）《小畜》寡也，《履》不处也。《需》不进也，《讼》不亲也。（《大过》颠也。）《姤》遇也，柔遇刚也。《渐》女归待男行也。（《颐》养正也。）《既济》定也。《归妹》女之终也，《未济》男之穷也。《夬》决也，刚决柔也，君子道长，小人道忧也。”

要理解这篇文章，须把它所叙的两两相对的卦画列出来。下面五十六卦，是上下互相对立的：

比䷇	师	临䷒	观	屯䷂	蒙	震䷲	艮
损䷨	益	大畜䷙	无妄	萃䷬	升	谦䷎	豫

噬嗑 ䷔ 賁	兌 ䷹ 巽	隨 ䷐ 蛊	剝 ䷖ 復
晉 ䷢ 明夷	井 ䷯ 困	咸 ䷞ 恒	渙 ䷺ 節
解 ䷧ 蹇	睽 ䷥ 家人	否 ䷋ 泰	大壯 ䷡ 遯
大有 ䷍ 同人	革 ䷰ 鼎	丰 ䷶ 旅	小畜 ䷈ 履
需 ䷄ 訟	姤 ䷫ 夬	漸 ䷴ 歸妹	既濟 ䷾ 未濟

既如看第一卦，直看则为《比》，倒看则为《师》；《比》与《师》是上下对立的，余均一一如此。六十四卦除上列五十六卦是上下对立者外，尚有八个卦是并行对立的，我们在上面《杂卦传》本文中，以（ ）括出者，即此八个并行对立之卦也。

乾 坤	小 过 中 孚	离 坎	大 过 颐
䷀ ䷁	䷛ ䷼	䷄ ䷆	䷛ ䷚

《杂卦传》一篇，本无多大深意，不过把六十四卦错综其序，将其一一互相对偶起来。然后来的《易》学家，却就从这里生出许多大道理来，以解说经文。如清代的焦循，他对于《易》学，是很下过一番功夫的。而他在其所著《易通释》的叙文里说：“丁卯春三月遭寒疾，垂绝者七日，昏瞆无所知，惟《杂卦传》一篇，往来胸中，既甦，遂壹意于《易》。”这可见他对于《杂卦传》看得非常重要，所以他说的《易》，都据“旁通”、“相错”、“时行”这三点，来理解《易》的全体。原来《周易》这部书，确带有点神秘性，只要你愿意把它怎么看，怎么解说，都可以把它附会得通，附会得象的。

又《杂卦传》末了几句，不知怎么把两两对偶的次序弄乱了？依上文的叙例，自《大过》以下，似应改作：

《大过》颠也，《颐》养正也。《姤》遇也，柔遇刚也；《夬》决也，刚决柔也，君子道长，小人道忧也。《渐》女归待男行也，《归妹》女之终也。《既济》定也，《未济》男之穷也。

上面是说《易传》中对立的原理。然同时，他们又把这对立

看成无条件的统一。如云：

泰，小往大来……则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。（《泰·彖传》）

天地交泰。（《泰·彖传》）

天地感而万物化生。（《咸·彖传》）

天地相遇，品物咸章也。（《姤·彖传》）

水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化既成万物也。（《说卦传》）

他们把宇宙自然现象中，看出有八个东西是最重要的，即“天”、“地”、“水”、“火”、“雷”、“风”、“山”、“泽”是也。而这八个自然现象，即配以“乾”、“坤”、“坎”、“离”、“震”、“巽”、“艮”、“兑”八个卦。我们看那天与地、水与火、雷与风、山与泽，都是互相对立的，然又是互相交感。在统一的形态下，才能化生万物；亦惟有在统一的形态下，宇宙才有运动与发展之可能。故云：“水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化既成万物也。”宇宙是无限的相对立，同时又是无限的统一。

五、结 论

《易传》与《道德经》中的思想方法，大体上已叙述过了。现在我们来综合地作一个总的检讨。所谓“辩证法”，那根本是个动的思维观念，所以它的法则，完全是以这动的观点为基础的。在辩证法的体系中，有下面三个最基本最主要的法则：

（1）否定之否定的法则。

（2）质量转变的法则。

（3）对立统一的法则。

这三个法则，是具有无限的普遍性，可以通用于整个宇宙之全体。

在《易》《老》的思想方法中，我们可以看出他们首先把一切

无限复杂与变化的现象简单化，从中抽出阴阳两原理来；而又把这阴阳两原理，看成是一个“道”，这就变得更简单了。这实是一个很科学的观察方法。一切科学的工作，对于纷纭复杂的对象，最怕抽不出头绪，把握不住要领。他们既把整个宇宙的枢纽获得了，于是即从纷纭复杂的万象中，一把条理梳出来。

他们爬梳这些条理，对于一切现象的观察，据我们看来，是以下列几个观点为基础的：

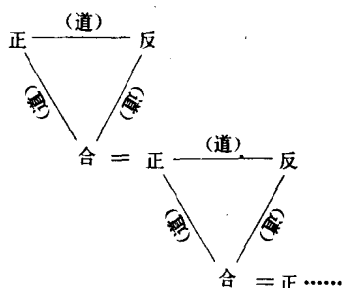
- (1) 从事物动的观点上去观察现象。
- (2) 从事物联系的观点上去观察现象。
- (3) 从事物绝对的相对性的观点上去观察现象。

于是根据这三个观点，把它错综起来，就寻出了整个宇宙之“纵”的与“横”的法则；而他们所寻出来的这个法则，也正就是上述辩证法的三个主要命题。

我们以辩证法的尺度，先来衡量他们上面所已讲过的宇宙之“纵”的法则。

他们讲宇宙发展之“纵”的法则，即是以上述辩证法的三个主要命题所构成。如所云：“反者道之动”，“大曰逝，逝曰远，远曰反”，“亢龙有悔，穷之灾也。”……这些都是说每一事物发展到相当阶段必否定其自身的形态（反），这就是第一个否定。如再往前的发展，那就要回复其原来的形态了。故云：“复其见天地之心乎”，“无往不复”……这就是第二个否定——即否定之否定。而且一切现象都是这样反复循环着，这就是一个“道”，故云：“反复其道。”于是他们从这里所产生的人生观与伦理观，就不外是“处静待躁”，“知雄守雌”，“明时执中”（时中二字在《易》的思想中有重要意义）等等，不过关于这方面的话，这里不能论述。

我们又可以把这个思想，用“正”、“反”、“合”的形式列出来：



陈立夫先生著《唯生论》，以“诚”、“形”、“著”、“明”、“动”、“变”、“化”这七个阶段，来说明一切宇宙万物发展的过程，列有一个表，意思亦与此合。开始一个“诚”的阶段，即是“正”；发展到了“变”的阶段，则事物已变了其原有的形态，即就是“反”；再由“变”而发展到“化”，重新又回复到新的“诚”的阶段，这就是“合”。

而且“诚”之一字，不但可以当作事物发展的一个阶段的意义，还可包含着与“道”的内容同一的意义。而从前人理解这一“诚”字，也以与“道”的同一的意义来理解的。如《中庸》有曰：“天下之达道五，所以行之者三。曰君臣也、父子也、夫妇也、昆弟也、朋友之交也，五者天下之达道也；知、仁、勇三者，天下之达德也，所以行之一也。”朱子曰：“一则诚而已矣。”又曰：“凡为天下国家有九经，所以行者一也。”朱子曰“一者诚也”，这就是说“一”即是“诚”，“诚”即是“一”。而“道”即是“一”。因前人以混圆未分之道体，恒亦以“一”称之。（《道德经》中所云：“道生一”，实以“一”可以包含于“道”内，非“一”与“道”可分为二物也。）故“道”与“诚”，实含有同一的意义。不过或称“道”，或称“诚”，均含有二个意义：第一，就宇宙之本体说，则其开始的起点，或事物发展的第一阶段，这是“道”是“诚”，也就是“太极”。第二，就整个宇宙之构成和发展来说，这也是个“道”，也是

个“诚”。如云：“至诚无息，不息则久”，“诚者物之终始，不诚无物”，“终日乾乾，反复道也”，“道者万物之所然也”，这都是将宇宙万物之构成和发展，皆名之为“道”或“诚”。故这里所说“诚”与“道”之意义，实完全是一样的。

在上面“正”、“反”、“合”的一个形式中，不但包含了“否定之否定”的法则，同时也包含了“质量转变”和“对立统一”的二个法则。

在《易》《老》对于事物发展之正、反、合的理解中，即包含有一种质量转变的原理。所以后来本于《老》学的《庄》学，创万物自化之说，亦即是这种质量转变原理的应用。因一切事物的构成与变化，只是在质与量的互相转变的过程中形成的，所以精神与物质是不灭的。一样东西，发展到相当阶段，就是因其由量的变化的逐渐增加，最后卒至发生质的变化。水经过相当热度，即开始其量的变化，后这量的变化逐渐增加，即热到了沸点的时候，就发生了质的变化，而转化为蒸汽；后来蒸汽因温度降低，到达了某一点的时候，又复转化为水，或更结成冰。故由水转化为蒸汽，由蒸汽转化为水，由水转化为冰，或由冰再转化为水，由水再转化为蒸汽……这一循环的作用，完全是由于热力与摄力的变化而引起的。在《易传》与《道德经》中所说的一切事物的反覆变化，实即含有这种质量转变的法则在内。

其次关于对立统一的法则，那事物发展之正、反、合的形式，也就是一个对立统一的形式。不过关于正、反、合发展的形式，须有一个特别的注明：在辩证法的理解上，所谓“合”者，并不是个单纯的还原，在这“合”的里面，含有比原来的“正”更高的更新的内容，它是吸取原来的“正”与“反”二者中的精华而成的。如一粒稻谷种下地后，它发展到最后，经过了两个否定的过程，在最后一个否定里，虽然还是产生了稻谷，但已不是原来的一粒稻谷，而已是许多新的稻谷。不过在《易》、《老》思想中的

正、反、合的理解，只理解到事物发展之一个单纯的循环运动。

他们所说宇宙横的法则，即“万物睽而其事类也”一语可以尽之。因他们从事物联系的与绝对的相对性的观点上来观察一切事物的静态，所以他们就这对立统一的法则，在这静止的状态上来应用了。

总之，《易传》与《道德经》中所具之辩证法的思想，虽然未至健全成熟，但我们要知道：这还是数千年以前的思想啊！而且辩证法中的几个最主要最基本的法则，它都包含了。在几千年以前的我国古老的文化里，能陶育出这种思想，这是值得我们重视的！

从《易传》和《老子》两大哲学体系看宋明理学的“理气之辩”

杨柳桥 韩 强

宋明理学，在我国哲学发展史上占有重要的地位，它是我国封建社会发展到成熟阶段出现的较为完整的意识形态。理学摄取了从先秦以来的思想成果，带有强烈的思辩性。以本体论为基础，构成完整的哲学思想体系，是宋明理学的基本特征。理学内部，唯物主义和唯心主义两大阵营关于“理”与“气”或“道”与“器”何者为宇宙本体的争论，实质上是物质与规律谁从属于谁的争论。关于这个问题，早在先秦时期，就已经由《易传》和《老子》这两部重要的哲学著作明确地揭示出来了。但是经过两汉经学，魏晋玄学，隋唐佛学，发展到宋明理学，经历了十分错综复杂的变化。因此，我们必须追根求源地把握住这种演进发展的来龙去脉，才有可能抓住宋明理学两大阵营“理气之辩”的实质。

一、《易传》与《老子》哲学思想的不同本质

《易传》与《老子》，都是我国战国中期完成的重要哲学著作。它们都摄取了西周以来阴阳交合产生万物的思想成果来说明自己的宇宙观。

《易传》把宇宙万物“生生”不息的自然现象称之为“易”。“易”这个总的概念包括四层涵义：“简易”、“反易”、“交易”和“变易”。它的具体内容是：宇宙万物的滋生、发展始于“简易”之一元（“易有太极”），由此逐渐分化为阴阳“反易”的两性或两象的矛盾对

• 本文原载《天津师大学报》一九八二年第五期。

立(“是生两仪”),更由于阴阳两性或两象的“交易”作用(“阴阳合德”),万物得以繁衍“变易”于无穷(“刚柔相推,而生变化”)。《易传》认为“道”并不是超越于阴阳天地变化之上,而是存在于阴阳、天地变化之中。过去许多人曾经对《易传》的“形而上者谓之道,形而下者谓之器”这两句话发生误解,以为《易传》是把“道”当作最高哲学范畴,甚至认为《易传》的“‘道’相当于‘太极’”,“是超越于形体之上的精神性的东西”。这些解释,是不符合《易传》的本义的。如果我们把《系辞传》所说的“易有太极,是生两仪”,“一阴一阳之谓道”,“阴阳不测谓之神”,与“形而上者谓之道,形而下者谓之器;化而裁之谓之道,推而行之谓之通”这些话联系起来分析,就很容易看出:“《易传》是把‘太极’当作首要的范畴,然后才是‘道’。它认为,由太极分化出阴阳,阴阳的对立、交感、往来、变化才叫道。阴阳变化之‘道’既是微妙无形的,又是贯穿在一切事物之中的。由此可见,《易传》的这种宇宙观,不仅是符合唯物主义的,而且也包含着丰富的辩证法因素。不过,由于《易传》是通过解释《易经》这部‘卜筮之书’来发挥自己的哲学思想的,因而它不可避免地夹杂着一些神秘主义的成分。

老子认为“道”是宇宙万物的本源。他说“道生一、一生二、二生三、三生万物”。这里,“一”是指的元气,“二”是指的阴阳,“三”是指的“冲气以为和”即阴阳交合。这样,老子就把“独立而不改,周行而不殆”的、含有运动规律意义的“道”,变成了超乎物质之上的最高理念。老子的另一种说法是“天下万物生于有,有生于无”。这里的“无”实际上就是指的“道”。老子这种以“道”为本源的宇宙观,虽然包含着某些辩证法因素;但是,他的基点却是建立在唯心主义之上的。除此之外,我们还必须看到,老子的“道”,虽然是超物质的,但是他又主张“道法自然”,“道常无为”,“象帝之先”,“以道莅天下,其鬼不神”。因而,在老子的唯

心主义体系中，又包含着某些否认上帝、鬼神存在的积极因素。

《易传》和《老子》，代表了两种根本对立的宇宙观。它们的根本区别就在于：《易传》把“太极”（阴阳未分之气）认作世界的本源，强调“有”的作用，认为“道”存在于阴阳、天地、万物变化之中；老子把“道”认作世界的本源，强调“无”的作用，说“有”是“无”的产物，“一”是“道”的产物。除了这种根本区别之外，它们也有相通之处。如果我们除掉老子“道生一”这顶帽子，单看“一生二，二生三，三生万物”这几句话，就会发现，他与《易传》“太极生两仪”、“天地絪縕，万物化醇”的意思相同，都是指的元气产生阴阳二气，阴阳交合产生万物。正是由于在《易传》和《老子》两种根本对立的宇宙观中，具有相互渗透的东西，特别是由于它们使用“太极”和“一”这些朴素的概念，来说明阴阳未分之气，再加上《易传》唯物主义体系中也夹杂着唯心主义因素，《老子》的唯心主义体系中也包含着唯物主义因素；所以，后来的唯物主义者 and 唯心主义者，得以在阐发《易传》和《老子》的义蕴中各有所见，各取所需，而加以不同的解释。

我们还必须指出：《易传》在提出“道”这个基本概念的同时，也提出过“理”这个一般的概念。《系辞上传》说：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。……易简，而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”《说卦传》又说：“昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以，立天之道曰阴与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义。”这里所说的“天下之理”与“性命之理”的“理”，也都是联系着“阴阳”、“乾坤”说的，它同“道”的涵义没有什么区别（《庄子·缮性》：“道，理也。”《广雅》：“理，道也。”）只不过是没把它提高为易学思想体系中的一个基本概念而已。在《老子》书中，没有出现过“理”这个概念。到了《韩非子》的《解老》篇，才用“理”来解释“道”的内涵。它说：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万

物之所成也。故曰：道，理之者（都）也。”韩非把“理”包括在“道”之内，认为“理”属于“道”，“道”是“万理”的总汇（都）。这个“理”仍然是一个普通的概念。

总而言之，先秦时期，在关于“道”与“气”何者为宇宙本体的争论中，“理”仅仅是一个解释“道”的普通概念。直到北宋时期，程颢、程颐才把“理”当作最高的哲学范畴来使用，才明确地提出了“理气之辩”的问题。

二、《易传》和《老子》对宋明以前两种宇宙观的影响

《易传》和《老子》的出现，使我国先秦的哲学天道观，产生了一个质的飞跃。它们用物质与规律何者为宇宙本源的争论代替了孔、墨关于天命鬼神是否存在的争论。自此以后，先秦、汉、魏、晋、隋、唐直到宋、元、明、清，哲学上两种宇宙观的争论，就一直集中在物质与规律的关系上。先秦、两汉是通过“道气之辩”的形式表现出来的；魏、晋、隋、唐是通过“有无之辩”的形式表现出来的；宋、元、明、清，是通过“理气之辩”或“道器之辩”的形式表现出来的。下面，我们先简单地分析一下秦、汉、魏、晋、隋、唐时期的情况。

在先秦、两汉的“道气之辩”和魏、晋、隋、唐的“有无之辩”中，稷下心术学派（有人称为关、尹学派）、荀子、韩非、杨雄、王充、嵇康、杨泉、裴颢、柳宗元、刘禹锡代表了唯物主义路线。

战国中期，稷下心术学派扬弃了老子“道生一”的唯心主义观点，并摄取了《易传》的唯物主义观点，把世界万物的产生看成是精气变化的过程，他们认为“化不易气”，“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此为人，和乃生，不和乃不生。”荀子发扬了稷下心术学派的唯物主义思想。他认为世界万物从水火、草木、

鸟兽直到人类，都是由“气”构成的。他把万物的产生，概括为“天地合而万物生，阴阳接而变化起”；认为“天有常道，地有常数”，自然规律是不依人的意志为转移的。他还进一步提出了“明于天人之分”和“制天命而用之”的光辉思想，并揭露了卜筮之术的欺骗性。

西汉的杨雄，东汉的王充，魏晋的嵇康、杨泉、裴頠，唐代的柳宗元、刘禹锡，都明确地提出了元气为宇宙本源的唯物主义思想，认为“道”在元气、阴阳、天地、万物变化之中。这些唯物主义哲学家，有一个明显的特点：他们一般都不在“太极”、“太一”、“一”、“玄”这些朴素的概念上兜圈子，而是抓住《易传》和《老子》思想中的实质，加以利用和改造。例如，东汉号称“其义本于黄老”的王充，就深受《易传》思想的影响。他认为：“说《易》者曰：元气未分，浑沌为一。……及其分离，清者为天，浊者为地。……天地，含气之自然也”，是“殆有所见”的。在这个基础上，他提出了“天道自然无为何者，气也”，“天地含气，万物自生”的唯物主义观点；并且指出“达物气之理”，才能认识世界发展变化的规律。这正是秦、汉、魏、晋、隋、唐的唯物主义者发挥《易传》的唯物主义基本思想，批判老子“道生一”（即道生气）、“有生于无”的唯心主义本质，保留其“道法自然”的合理因素而建立起来的元气自然论的思想。

在秦、汉的“道气之辩”和魏、晋、隋、唐的“有无之辩”中，庄子、董仲舒、王弼、郭象代表了唯心主义路线。他们对待《易传》和《老子》，采取了和荀子、王充等唯物主义者相反的态度。他们发挥了老子“道生一”、“有生于无”的唯心主义本质，抛弃了《易传》的唯物主义基本思想，利用卜筮之术的“小道”，宣扬“天人感应”或虚无主义思想，为佛教在中国的流行大开方便之门。

西汉的董仲舒，把战国思孟学派的“至诚之道”和邹衍的“五德终始”结合起来，建立了“天人感应”的哲学思想体系。董仲舒的“天人感应”学说借助了老子的道家思想。他认为，有意志

的“天”控制着自然和人类社会，“道”是天意的体现。他说：“道，王道也；王者，人之始也。王正，则元气和顺，风雨时”，“天地元气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”，“唯圣人能属万物于一而系之元也”。这样，董仲舒就描绘出一个世界万物产生的模式：“道”（天命）——“元气”（一）——“阴阳”（天地，包括四时）——“五行”（万物的踪影）。这个世界模式和老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的模式，是基本一致的。不同的只是老子的“道”是无意志的；董仲舒的“道”，则是“天命”和“三纲”、“五常”的体现。这样一来，阴阳、四时、五行都体现着“天志”，而且具有道德属性。董仲舒这种把天道人伦化的思想，为宋代唯心主义理学家二程、朱熹把“天理”人伦化作了先导。

两汉时期、纬秘（谶纬、图谶）之学盛行。许多易学家把《周易》和《洪范》联系起来，利用董仲舒那套“天人感应”的世界模式，体现他们神化了的“河图”、“洛书”中的所谓“天意”（“河图”即是古代石画或石刻，“洛书”即是甲骨文，另有考证）。许多纬秘学家都把易卦的象数之学附加上神秘主义的色彩（汉、魏以来，误把纬秘之学称为“象数之学”）。这种纬秘之学，后来成为道教宣传迷信的工具。宋代唯心主义理学家周敦颐、邵雍的思想，就是在道士陈抟所臆造、附会的《先天图》的基础上建立起来的。

魏、晋玄学家王弼，通过注释《老子》和《周易》，提出了“以无为本”、“一以治多”的理论。他抓住了《老子》和《易传》中“一”、“玄”、“太极”这些朴素的概念大作文章。他把“一”“太极”都说成是“道”和“无”，把《老子》和《易传》两个根本对立的世界万物产生程序合而为一，变成了“道”（无、一、玄、太极）——“二”（天地、乾坤）——“三”（“冲气以为和”）——“万物”。表面上看，王弼好象除掉了老子“道生一”的帽子，而实质上却把“道”降低一格，取消了“一”、“玄”、“太极”原来具有的“气”的涵义。这仍然是唯心主义的宇宙观。王弼就是利用

这个世界模式，提出了本末、体用等新范畴，来论证他的思想。他把“道”、“一”、“无”、“静”说成是“本”，把“多”、“有”、“动”说成是“末”，认为“末”不过是“本”起作用的一种外在形式，由此得出“以无为本”、“一以治多”的结论。

玄学的兴盛，为佛教在中国大地生根开花，提供了肥沃的土壤。魏、晋的本无宗，利用王弼的思想，宣扬“无在元化之前，为众形之始”，教人“崇本”，“息末”。唐代佛教又有了新的发展。华严宗溶合了魏、晋玄学家王弼、郭象以及南北朝、隋、唐各派佛教的观点来论证他们“理事无碍”的虚无主义思想。他们认为“事”是虚幻的，不能独立存在的，必须依赖于“理”；离开了“理”就“无片事可得”。而每一“事”，又不是“理”的一部分体现，而是“理”的全部体现。因此，“一一事中，理皆全遍”。这样，现实世界的一切，都成了“理”（佛性真如）的体现。禅宗也鼓吹：“一性圆通一切性，一法遍含一切法，一月普现一切月，一切水月一月摄”；“我心自有佛性，外无一物能建立，皆是本心生万种法”；只要“无染无”，“识自性”，就可以“一悟即至佛地”。华严宗的“理事无碍”和禅宗的“一法遍含一切法”，后来成为朱熹“理一分殊”的“太极”说的理论基础。

三、《易传》和《老子》对宋明理学的“理气之辩”的影响

宋明理学的发展，大致可以分为四个阶段：第一个阶段是周敦颐、邵雍创始的唯心主义理气观和王安石、张载创始的唯物主义理气观的斗争。第二个阶段是二程、朱熹建立的客观唯心主义理学体系。第三个阶段是陆九渊、王守仁建立的主观唯心主义体系。第四个阶段是陈亮、叶适、罗钦顺、王廷相清算程、朱、陆、王主客观唯心主义的斗争。最后由王夫之建立了唯物主义的体系。

在这四个阶段中，大多数哲学家都是正面引述《易传》的理论，突出抓住“易有太极，是生两仪”，“一阴一阳之谓道”、“形而上者谓之道，形而下者谓之器”这三个命题，来阐发自己的哲学思想，并提出了许多新命题。不过，唯物主义者是发挥《易传》的本义，“辟佛老，正人心”；而唯心主义者则是偷运佛老思想，借以曲解《易传》。

北宋周敦颐、邵雍的哲学思想都是在标榜道士陈抟的《先天图》（“先天”、“后天”之词，是根据《周易·文言传》“先天而天弗违，后天而奉天时”两句话附会而来，殊非《易》义）的基础上，进一步发挥形成的。

周敦颐说：“无极而太极，太极动而生阳，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土，五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。……二气交感，化生万物；万物生生，而变化无穷焉。”实际上，周敦颐是按照董仲舒、王弼的模式篡改《易传》本义的。他首先象王弼那样，采取了抽梁换柱的手法，取消了《易传》“太极”物质性气的含义，在“太极”的头上加了个“无极”（朱熹注：“无形而有理”）；然后又象董仲舒那样，在阴阳后面，加上了“四时”和“五行”。这样，周敦颐就得出了一个由“无”生“有”的世界模式图：“无极”——“太极”——“阴阳”——“阳变阴合”（包括“四时”）——“五行”——“万物”。周敦颐还发挥了董仲舒的先天道德论，把“诚”和“五常”加在“元”（开始）、“亨”（发展）、“利”（成熟）、“贞”（结束）的各个发展阶段上。

邵雍自称他的学说是“先天学”。他说：“先天学，心法也”，“心为太极，又曰道为太极”，“太极，一也；不动生二，二则神也。神生数、数生象、象生器”。他象汉代纬秘学家那样，把“数”看成是宇宙万物的本源。但是，他的数字演绎和汉代纬秘学家有所不同，是一种完全离开筮法原则的加倍法。他把这种神秘的数字系

统，称为“天地万物之理”，这完全是一种“自无生象”的主观唯心主义观点。

北宋的王安石，一方面总结了荀子、王充、柳宗元、刘禹锡等人的元气自然论思想；另一方面又为张载提出“太虚即气”的唯物主义本体论，打下了理论基础。

王安石发挥了《易传》“易有太极，是生两仪”，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的基本思想，对《老子》进行了唯物主义的改造。他从体用、本末关系上批判了王弼《老子注》的唯心主义本体论。他说：“道有体有用。体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间。”“一阴一阳之谓道，而阴阳之中有冲气，冲气生于道，道者天也，万物之所自生，致为天下母。”这就是说，“元气”是“道之体”，一阴一阳的矛盾对立和转化，就是“道”；“冲气”是阴阳的交合，体现着“道”的作用。他又说：“无者，形之上者也。自太初至于太始，自太始至于太极，太始生天地，以名‘天地之始’；有者，形之下者也，有天地然后生万物，此名‘万物之母’。”在这里，王安石所说的“无”，是指无形的元气由“太初”、“太始”到“太极”的分化过程；“有”，是指有形的万物。他认为，元气是“道之本”，“道”不能脱离元气、天地、万物而独立存在。因此“道”是“无”和“有”的统一，“本”和“末”的统一。王安石还对老子的“三十辐共一毂，当其无，有车之用”进行了批判。他指出，作为“虚无”，“空无”的“无”，不能比“有”更为根本。如果连毂和辐都没有，只有“无”，那就什么都不存在，哪里还谈得上车的作用呢？

王安石的宇宙观，和周敦颐、邵雍的宇宙观，有根本区别。他们三个人，虽然都把“太极”认作世界的本源；但是，对“太极”的解释却根本不同。王安石的“太极”是“元气”；周敦颐主张“无极而太极”（无形而有理）；邵雍的“太极”是“心”和“道”。王安石和邵雍，虽然都看到了对立面的无限可分性，但是王安石的万

物皆“有两”、“有耦”、“有对”、“耦中有耦”的对立统一思想,是建立在客观物质世界发展的基础上的,而邵雍主观臆断的“加倍法”,则纯粹是一种简单庸俗的数字推衍。

张载继承了王安石元气本体论的思想,提出“太虚即气”的唯物主义命题。他认为“太虚”是气的散而未聚的原始状态,所以叫“气之本体”。气的聚和散,都是暂时的(“客形”),这种变化,就象冰和水的关系一样。因此,他说:“知太虚即气,则无无”。

从“太虚即气”的唯物主义原则出发,张载对《易传》的“一阴一阳之谓道”,“阴阳不测谓之神”进行了充分的发挥,提出了“动非自外”、“一物两体”两个命题。

张载说:“凡圆动之物,动必有机,既谓之机,则动非自外也。”“太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静相感之性,是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。”这就是说,事物发动的机括,不是由于外力,而是在于事物的内部。因为在阴阳交合的状态中,就包含着浮沉、升降、动静相互交感的属性,于是就产生了絪縕、相荡、胜负、屈伸的运动。

张载说:“一物两体,气也。一故神(自注:两在,故不测);两故化(自注:推行于一)。此天地之所以参也。”所谓“一物两体”,是说任何事物中,都包含着两个对立面,既对立,又统一(“参”即“合”);阴阳“二端”,彼此相感,不可预测,就叫“神”。这种对立面的相互作用,推移变化,相反相成,就构成了一个统一的事物。因此,张载又说:“两不立,则一不可见,一不可见,则两之用息”,“不有两,则无一”。这就是说,没有对立,就没有统一;没有统一,也就没有对立;“两”和“一”是相互依存、相互体现的。然而,张载并没有把这种朴素的辩证法思想坚持到底。他又认为“有反必有仇,仇必和而解”,把调和当作宇宙的最高原则,这就陷入了形而上学的泥淖。

张载明确地提出了“太虚即气”的唯物主义本体论,给先秦

以来老庄、玄学、佛教那些以虚为本的唯物主义观点以有力的批判，使得后来的程、朱理学不敢公开谈论“有生于无”的问题。这在中国哲学史上是一个大转折。但是，在张载的哲学体系中还存在着两个严重的缺点：第一、他虽然对“太虚即气”作了系统的论述，把阴阳二气的交感、往来、动静等变化，叫作“道”或“理”，但是他并没有明确地申明“太虚”元气比“道”或“理”更根本。第二，他把人的本性分为“天地之性”和“气质之性”，认为“至善”的“天地之性”比生理机能的“气质之性”更为根本。这两个缺点，后来都被二程和朱熹利用，形成了他们的唯心主义宇宙观和道德论（本文主要的是谈宋明“理气之辩”的问题，因此不涉及人性论的问题）。

二程首先提出了“气灭”论来对抗张载“太虚即气”的“气不灭”论。他们说：“万物之始，皆气化”，“物生，则气聚；死则气散，而归于尽”，“凡物之散，气遂尽，无复归本原之理”。这就是说，“理”是天地的造化者，“理”不断地生气，气聚为物，物散气尽，“理”又产生了新的气；“理”是不生不灭的，永恒存在的。这种“理”生“气”的观点，实际上是继承了《老子》“道”生“气”（“道生一”）的唯心主义宇宙观。不过，二程的手法更隐蔽，避而不谈“无”生“有”，只谈“理”生“气”罢了。这样，二程就用“理”代替了“道”作为最高哲学范畴，把“理”说成是宇宙的本体，使秦、汉、魏、晋、隋、唐以来的“道气之辩”、“有无之辩”明确地转化为宋、明的“理气之辩”。

二程还发挥了玄学家的体用、本末说，对《易传》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”进行曲解。他们说：“形而上为道，形而下为器，须著如此说。‘器’亦‘道’，‘道’亦‘器’。但得道在，不系今与后，己与人。”这就是说，‘道’和‘器’二者，虽然不能分离，但在时间上（今后）和社会关系方面（己与人），‘道’都是首要的。

二程在论证“天理”时，极力减少神学目的论的成分，而加强它的思辨性。他们说，“天理”是不依人的主观意志为转移的普遍法则，它“不为尧存，不为桀亡”，“没有存亡加减”。“理”既是自然界的最高原则，也是社会的最高原则，它早在客观事物之先就存在着，人和物“都自这里出去”，只是物不能主动体认它，而人却能主动体认它罢了。人要主动地体认“理”，须先体认“仁”。“仁者浑然与物同体，义、礼、智、信，皆仁也。”因此，“理”包括所有的封建道德。这样，二程就使“天理”成为自然法则和封建伦理道德合而为一的宇宙本体。

朱熹继承了二程的唯心主义“理气”观。他也是通过曲解张载的气化论来建立客观唯心主义体系的；不过，他的论证方法，要比二程精致得多。

朱熹首先用气有生灭来论证“理为气之根”。他说：“天下未有无理之气，亦未有无气之理”，“气之所聚，理即在焉，然终以理为主”，“气之已散，既散而无有，其根于理而日生者，固浩然无穷”。这就是说，任何事物的生成和灭亡，都是由气的聚散和生灭决定的；而气的聚散和生灭，又是由“理”来决定的。“理”是“气之根”，二者是主从关系。

从“理为气之根”，又推导出理为生物之本，气为生物之具。朱熹说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。”

由“理为气之根”，“理为生物之本，气为生物之具”，再推导出“理在气先”。他说：“理气本无先后可言，然欲推其所从来，则须说先有是理。”朱熹明确地把这个宇宙本体的“理”称为“太极”，并且作为他哲学体系的最高范畴。

朱熹说：“总天地万物之理，便是太极。”他认为“太极”与“万物之理”的关系是“理一分殊”的关系，“万物皆有此理，理皆同出一源”，“统体是一太极，然又一物各具一太极”。因此，世界万

物中的每一事物体现的不是“太极”这个总的“理”的一部分，而是全部。他常借佛教“月印万川”来说明“理一分殊”的道理。朱熹不仅把“太极”说成是众理之全，而且说成是封建道德之全，使“太极”成为自然和社会的最高准则。

朱熹这种哲学思想，实质上是一个儒、释、道唯心主义庞驳杂糅的思想体系。从宇宙观方面来说，他继承了《老子》那种“道”独立于“气”之上的思想，吸取了王弼、周敦颐用“道”、“理”解释“太极”的观点，使《易传》和《老子》合而为一，建立了以“理”为核心的唯心主义本体论。但是，他舍弃了老子、王弼、周敦颐那种“无”生“有”的露骨的唯心主义说法，而采取了二程用“气灭”论曲解张载“气不灭”论的手法，宣扬“理为气之根”，“理在气先”的思想。朱熹继承了王弼的“一以治多”、华严宗的“理事无碍”、禅宗的“月印万川”的理论，构成了“物物有一太极”的“理一分殊”的学说。他还继承了董仲舒阴阳五行的神秘主义学说，舍弃了灾异感应的粗糙部分，象二程那样把自然法则和社会法则合而为一，使“太极”成为众理之全，封建道德之全。朱熹所建立的客观唯心主义哲学体系，是中国封建社会唯心主义哲学思辨性所达到的最高阶段。

朱熹之后，唯心主义哲学的思辨性被陆九渊、王守仁露骨的唯我主义所代替，因而唯心主义阵营内部出现了难以克服的危机。

最先向朱熹挑战的是陆九渊。从“鹅湖之会”开始，陆九渊同朱熹就周敦颐的《太极图说》展开了一场激烈的争论。在争论中涉及最多的是《易传》的“易有太极，是生两仪”，“一阴一阳之谓道”，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”三个命题。

朱熹按照“理生气”的观点，把周敦颐的“无极而太极”解释为“无形而有理”，并且认为“理”与“气”、“太极”与“阴阳”的关系是“形而上之道”与“形而下之器”的关系。陆九渊也承认“太极”是“理”，但是，他认为不应该离开“心”去讲“太极”，

更不承认“太极”之上还有个“无极”的存在。他指出,《易传》原书只是说“易有太极”,而《太极图说》“以‘无极’字加于‘太极’之上”,“圣人言‘有’,今乃言‘无’”,“‘无极’二字出于《老子》‘知其雄’章(第二十八章),圣人之书所未有也”。因此,他认为周敦颐的“无极而太极”是符合《老子》而违反《易传》的,而朱熹那种“无极即是无形,太极即是有理”的说法,更是屋上架屋,床上叠床,完全多余的。

陆九渊还针对朱熹把“阴阳”说成是“形而下之器”的说法,进一步申明了“阴阳即道”的观点。他说:“《易》曰为‘道’,‘一阴一阳’而已。”因此,朱熹那种“直以阴阳为形器”的观点,是错误的。陆九渊主张“道”、“器”同体,“形而上”和“形而下”是同一个事物的两个方面;认为朱熹的错误,就在于把“形而上”与“形而下”绝对对立起来。

陆九渊在揭露周敦颐、朱熹的客观唯心主义错误的时候,有许多说法是接近《易传》本义的。但是,他没有因此而转到唯物主义立场上来。他反对周敦颐、朱熹那种“无极而太极”的说法;但他并没有象《易传》那样把“太极”解释为阴阳未分之气,而是把“太极”解释为不能离开“心”的“理”。他主张“道”、“器”同体;但他并没有象《易传》那样得出“盈天下者唯万物”的结论,而是按照自己那个“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”的逻辑,把“道”、“器”合为一体,统一在“心即理”的基础上。

陆九渊的学生杨简更把这种主观唯心主义思想发挥得淋漓尽致。杨简的《己易》宣称:“‘易’者,己也,非他也。以‘易’为书,不以‘易’为己,不可。”“天者,吾性中之象;地者,吾性中之形。故曰‘在天成象,在地成形’,皆我之所为也。”明代的王守仁也是按照杨简这种唯我主义来解释《易传》的。他说:“‘易’者,吾心之阴阳动静也。动静不失其时,‘易’在我矣。”由此可见,陆九渊、杨简、王守仁实际上是集孟子、庄子、佛学中的主观唯

心主义和相对主义诡辩论之大成，用“吾心便是宇宙，宇宙便是吾心”，“心外无物，心外无理”的思想方法来解释《易传》的。他们这种唯我主义，可以说是达到了登峰造极的程度。

程朱的客观唯心主义和陆王的主观唯心主义的斗争，既暴露了程朱客观唯心主义的错误，也暴露了陆王主观唯心主义的荒谬。这个矛盾，为南宋的陈亮、叶适和明朝的罗钦顺、王廷相批判程朱、陆王的唯心主义理学，提供了有利的条件。

罗钦顺指出，朱熹把“太极与阴阳割裂”，“终身以理气为二物”，是受了周敦颐《太极图说》的影响。二程把“道”指为“形而上者”，把“阴阳”指为“形而下者”，“未免有二物之嫌”。罗钦顺把“太极”解释为“气”。他认为“气”是万物的本体，由“气”分化为阴阳、五行、四时、万物是“太极”的妙用。他强调“理只是气之理，当于气转折处理之。往而来，来而往，便是转折处。”也就是说，“理”是物质运动变化的规律。王廷相更是从“太极”这个概念入手，揭露出朱熹等人“独以理言太极，而恶涉于气”的唯心主义本质。他恢复了《易传》“太极”是“气”的本义，提出了“元气之上无物”，“气为道之本”，“理根于气”的鲜明唯物主义观点。王廷相还指出：“气，物之原也；理，气之具也；器，气之成也。”“形而上”和“形而下”，只是无形之“气”和有形之“器”（具体事物）的两种物质状态而已。罗钦顺、王廷相的这些唯物主义观点不仅批判了朱熹“理在气先”、“理为气之根”、“理为生物之本”的唯物主义观点，而且进一步为王夫之的唯物主义思想体系打下了理论基础。

四、王夫之对宋明理学的批判和继承

明清之际的王夫之以“辟佛老、正人心”的战斗精神，对《易传》的朴素唯物主义和辩证法思想作了可喜的阐发。他吸取了张载、罗钦顺、王廷相等人的思想精华，通过对宋、明以来主、客

观唯心主义的批判，把我国古代朴素唯物主义哲学发展到最高阶段。

王夫之对张载“知太虚即气，则无无”、“气无生灭”的思想进行充分的发挥。他说：“阴阳一太极之实体，唯其富有，充满太虚，故变化日新”，“虚空者，气之量”，气虽有“聚散变化，其体不为之损益”，“散而归于太虚，复其絪縕之体，非消灭也”。王夫之针对程朱那种“物散气尽”，“散而无有”，“造化者自是生气”，“理而日生，则固浩然无穷”的说法进行了批判。他说，如果各种物质和气都可以“散尽无余”，那么，“太极浑沌之内”何处是它们消灭后的归宿呢？如果说“造化日新，不用其故”，那么“太虚之内”哪里有这么多储藏来供它不断地消耗而不致枯竭呢？王夫之这种物质不可能被创造，也不可能被消灭的思想，已经具有物质不灭的科学意义了。

王夫之还发挥了《易传》“盈天下者唯万物”的观点，对《中庸》“诚者，物之始终，不诚无物”的主观唯心主义观点进行了改造，提出了“实有”这个范畴。《中庸》的“诚”是一种主观信念，王夫之把它颠倒过来，认为承认世界是“实有”才是“诚”。他说：“夫诚者，实有也”，“实有者，天下之公有，有目所见，有耳所闻也”，“天下之用，皆其有者也。吾从其用而知其体之有。岂待疑哉？……体用胥有而相需以实，故盈天下而皆持循之道”。王夫之由客观世界的物质是可以感觉的存在，概括出“实有”这个范畴，可以说已接近于“物质一般”了。

王夫之还对当时争论的“理”与“气”，“道”与“器”，以及“理一分殊”的问题，进行了唯物主义的解释，批判了唯心主义观点。

在“理”与“气”的关系问题上，王夫之明确地提出了“理在气中”的唯物主义观点。他说“理者，物之固然，事之所以然也”，“气者，理之依也”，“理在气中，气非无理，气在空中，空

非无气，通一无二也”。因此，“气外更无虚托孤立之理”。王夫之指出，朱熹“将理气分为二事”是“气外有理”的错误观点。

在“道”与“器”的关系问题上，王夫之提出了“天下惟器”的唯物主义观点，反对程朱“悬道于器外”的唯心主义观点。王夫之说：“天下惟器而已。道者，器之道；器者，不可谓道之器也。”这就是说，规律是事物的根本属性，而不是相反。他认为“道”随着“器”的变化而变化，“无其器，则无其道”，“道不离器，器而后有形而上”。世界上根本没有离开“器”而存在的“道”和“理”。“形而上”与“形而下”是一般规律与具体事物的关系。一般只能存在于特殊之中，离开特殊的一般，是任何地方也找不到的。王夫之还指出，“人能治器，而不能治道”，但是可以通过“治器”去认识“道”，因为“道”在“器”中。

对于“理一分殊”的问题，王夫之提出了“天地者，实也，虚不可分，而实可分也”的唯物主义观点。他认为，自然界的纷纭万象都统一于物质的实有之中；统一的物质世界，演变出纷纭的万事万物就是“理一分殊”的关系。王夫之还批判了朱熹用“月印万川”来比喻“理一分殊”的荒谬性。他指出，天上的月亮是实有的，江河湖泊映出的只是月亮的影子。按照朱熹的逻辑，“理一”派生出来的“万殊”都是虚幻的影子，这实际上是释氏以“万殊”为虚幻的谬论。

王夫之发展了张载“一物两体”的思想。他认为对立面是有机地结合在一起的，而不是硬性拼凑在一起的。对立面不能互相分离。失去一方，另一方也就不能存在。他说：“一之体立，故两之用行”，“非有一则无二也”，“故独阳不成，孤阴不生”。王夫之还指出对立面不仅相互依存，而且相互渗透：“如男，阳也，而非无阴；女，阴也，而非无阳。以至于草、木、鱼、鸟，无孤阳之物，亦无孤阴之物。”王夫之的这种朴素辩证法思想也达到了我国古代哲学的最高水平。不过，由于当时科学不发达和他地主阶级立场

的局限性，他也没有把辩证法坚持到底，而是和张载一样，陷入了“仇必和而解”的矛盾调和论的结局中。

在中国哲学史上，如果说朱熹是先秦以来唯心主义的集大成者；那么，王夫之则可以说是先秦以来的唯物主义的集大成者。朱熹代表的唯心主义路线，在宇宙观上是用老庄、玄学、佛教思想阉割《易传》的唯物主义本质，宣扬“理在气先”的唯心主义本体论。王夫之所代表的唯物主义路线，则发挥了《易传》的唯物主义基本思想，通过批判老庄、玄学、佛教思想以及程朱、陆王的主客观唯心主义，而建立了“理在气中”的唯物主义本体论。王夫之把这场斗争概括为“辟佛老、正人心”的斗争，可谓画龙点睛、一针见血地揭示出我国历代哲学思想斗争的实质。

论《易传》和老子辩证法思想的异同

余 敦 康

在先秦哲学史上，辩证法思想有两个完整的形态，一个是老子，一个是《易传》。这两个哲学思想体系都根据对立面的相互依存和转化的观点来概括人类所积累的关于自然和社会的知识，都把运动变化的原则看作是世界的普遍原则，因而辩证法思想也就成为它们的世界观的基础和核心。而在其他的一些哲学思想体系里，辩证法思想只是在某些个别的方面被接触到，还没有发展成为一种普遍原则，所以只表现为一些辩证法的因素、成分和片断，并不具有完整的形态。但是，《易传》和老子的辩证法思想有同有异。学术界对二者相同的一面已有很多论述，而对它们在内容和形式上的不同特点，似未引起应有的重视。本文试图从比较二者异同关系的角度提出一点粗浅看法，希望得到批评指正。

—

《易传》和老子一样，认为世界上没有永恒不变的东西。老子说：“故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者，天地。天地尚不能久，而况于人乎？”（《老子》第二十三章）《易传》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”（《丰卦·彖传》）

关于事物运动变化的泉源，《易传》也和老子一样，认为是由于事物本身对立面的相互作用。老子说：“祸兮福之所倚，福兮祸

• 本文原载《哲学研究》一九八三年第七期。

之所伏。孰知其极？其无正。正复为奇，善复为妖。”（《老子》第五十八章）《易传》说：“一阴一阳之谓道”，“刚柔相推而生变化。”（《系辞上》）

关于事物运动变化的形式，《易传》也和老子一样，认为是循环往复的。老子说：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常。”（《老子》第十六章）《易传》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”（《系辞下》）“反复其道，七日来复，天行也。……复，其见天地之心乎。”（《复卦·彖传》）

《易传》的辩证法思想和老子的不同，突出地表现在这样一个问题上：在事物的对立面的相互转化中，究竟是柔弱的一面起决定性的作用，还是刚强的一面起决定性的作用。老子强调柔弱的作用，提出了一套以贵柔、守雌为特点的辩证法思想。他说：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”（《老子》第七十六章）《易传》和老子相反，强调刚强的作用，提出了一套以自强不息为特点的辩证法思想。它说：“天行健，君子以自强不息。”（《乾卦·彖传》）

《易传》和老子的这两种不同形态的辩证法思想，不能简单地用消极倒退和积极进步这样一些断语来概括，而应当从认识论的角度把它们看作是人们观察现实、接近现实的两种不同的途径。

在现实生活中，事物矛盾着的两个方面，必有一方居于支配的地位，表现为刚强的性质，而另一方则居于被支配的地位，表现为柔弱的性质。《易传》和老子一样，都看到了这种刚柔的地位不是一成不变的，而是相互推移、不断转换位置的。但是，刚柔转化的具体情况错综复杂，有时确实是柔弱胜刚强，弱小的一方能够战胜强大的一方；有时又不尽然，如果刚强的一方不使自己走过了头，保持“刚健中正”，就能比较长久地居于支配的地位，而不致被柔弱所战胜。老子强调前者，《易传》则强调后者。他们都

是根据各自所见，把刚柔转化的某一种具体情况发展成一种辩证法思想的形态，虽然都带有一定程度的片面性，但是应当承认，这两个形态都是观察现实、接近现实的成分，反映了活生生的、多方面的客观辩证法的不同侧面。

荀况曾经站在儒家的立场批评老子说：“老子有见于诎，无见于信（伸）”，“有诎而无信（伸），则贵贱不分。”（《荀子·天论》）

荀况的第一句话是从认识论的角度说的，他一方面肯定了老子看到了柔弱（诎）的作用，同时也批评了老子没有看到刚强（伸）的作用。第二句话是从政治的角度说的，意思是如果只讲诎而不讲伸，贵贱就没有分别了。荀况的批评，代表了战国末年儒家一派对老子哲学的看法。当时儒家反映了新兴地主阶级的要求，积极地为建立新的封建等级制度作理论上的论证。老子哲学提倡贵柔、守雌，虽然也是一种观察现实、接近现实的途径，却只适合于处于柔弱地位的、无权无势的平民阶级以及隐士阶层保持自己有限的微薄的利益，而不能满足已经取得权势的、上升到刚强地位的新兴地主阶级区别贵贱的需要。《易传》也是属于儒家一派的，它的辩证法思想就是企图纠正老子的片面性，使之适应新兴地主阶级的需要发挥而成的。所以《易传》固然重视刚强，但是也吸收了老子的思想，肯定了柔弱在刚柔转化中的作用。为了区别贵贱，使贵者长久居于支配地位，它主张刚柔相应，合乎正中之道，避免向反面转化。从这个意义来说，《易传》的辩证法思想是对老子辩证法思想的一种扬弃，代表了人类认识螺旋上升的一个新的发展阶段。

当然，《易传》的辩证法思想也带有自己的片面性，它根据新兴地主阶级建立封建等级制度的需要，在事物矛盾着的两个方面中，把居于支配地位的一方确定为尊者、贵者，把居于被支配地位的一方确定为卑者、贱者。虽然它也认为二者的地位是可以相互转化的，但是它却力图避免这种转化，使尊者、贵者永远处于

支配卑者、贱者的地位。这样一来,《易传》的辩证法思想就打上了鲜明的阶级烙印,成为新兴地主阶级处理阶级矛盾、调整内部关系、建立封建等级制度的理论工具。《易传》为了纠正老子的片面性,结果又使自己陷入了另一种片面性。古代的辩证法思想由于受到认识的和阶级的局限,从一种片面性过渡到另一种片面性的情形是经常发生的。《易传》所陷入的这种片面性也恰恰是它的辩证法思想的特点。

《易传》处处拿自然现象的矛盾对立和社会现象的矛盾对立作简单的比附,而确定它们所处的尊卑、贵贱的不同的地位。它说:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”(《系辞上》)天尊于上,地卑于下,这种自然界的尊卑秩序就是社会上贵贱等级制度的依据。天之体是阳,阳是刚健,地之体是阴,阴是柔顺。在生成万物的过程中,天起着创始、施予、主动和领导的作用,地起着完成、接受、被动和服从的作用。联系到社会现象,阴就是“地道也,妻道也,臣道也”(《坤卦·文言传》),阳则与此相反,应该是天道、父道、君道。《易传》认为,“阴疑于阳必战”(同上),“疑”是比拟的意思。这是说,作为地道、妻道、臣道的阴,本来属于卑者、贱者,如果不安于自己的地位而求比拟于阳,就会引起斗争,这种情形是不吉利的。

《易传》通过解释六十四卦、三百八十四爻的变化发挥了这个思想,其中以解释泰、否、剥、复四卦的卦象表现得最为典型。它说:

“内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人,君子道长,小人道消也。”(《泰卦·彖传》)

“内阴而外阳,内柔而外刚,内小人而外君子。小人道长,君子道消也。”(《否卦·彖传》)

“剥,剥也;柔变刚也。不利有攸往,小人长也。”(《剥卦·彖传》)

“复亨，刚反，动而以顺行。……利有攸往，刚长也。”

（《复卦·彖传》）

《泰》卦的卦象䷊是下乾上坤，内卦为阳，外卦为阴，象征君子之道盛长，小人之道衰退。《否》卦的卦象䷋是下坤上乾，内卦为阴，外卦为阳，象征小人之道盛长，君子之道衰退。《剥》卦的卦象䷖，五阴爻在下，一阳爻在上。阴为柔，阳为刚。此乃五柔之势力甚盛，一刚之势力甚微，柔正在改变刚，象征小人之道盛长。《复》卦的卦象䷗，虽然五阴爻在上，但初爻为阳爻，象征刚者复还，可自下而上，顺序上升，重新取得支配地位。《易传》分析了刚柔转化的几种不同的情形，认为泰、复两卦刚居于支配地位的情形是吉利的，否、剥两卦柔居于支配地位的情形是不吉利的。

有没有什么有效的办法趋吉避凶，使刚长久居于支配地位而不被柔所取代呢？《易传》的辩证法思想着重研究了这个问题；这就和老子恰恰相反。老子认为，委曲反能保全，屈枉反能伸直，卑下反能充盈，所以最好应该经常处在柔弱的地位，而不向刚强转化。如果转化为刚强，那就意味着死亡。《易传》吸收了老子的思想，是懂得刚强过头将会走向死亡的道理的。它说：“亢龙有悔，盈不可久也。”（《乾卦·上九象传》）但是，由于《易传》的目的和老子不同，它要建立一个区别贵贱的封建等级制度，即令它懂得刚强过头会走向死亡的道理，它也要确保刚强所处的支配地位，找出一套虽刚强而又不死亡的有效的办法出来。

就刚的方面来说，《易传》认为，刚要与柔相应，合乎正中之道，保持谦逊的美德，在必要时，可以居于柔下，损刚益柔，以贵下贱，争取被统治者的顺从和拥护。它说：“刚来而下柔，动而说，随。”（《随卦·彖传》）“以贵下贱，大得民也。”（《屯卦·初九象传》）“损上益下，民说无疆，自上下下，其道大光。”（《益卦·彖传》）

就柔的方面来说，《易传》认为，柔是卑者、贱者，如果凌驾

于刚之上而居于支配地位，就会导致不吉利的后果。它说：“无攸利，柔乘刚也。”（《归妹卦·彖传》）“六二之难，乘刚也。”（《屯卦·六二象传》）相反，如果柔安于自己的被支配的地位而顺从刚，合乎正中之道，这就会导致吉利的后果。它说：“柔皆顺乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人。”（《巽卦·彖传》）“柔得位得中，而应乎乾，曰同人。”（《同人卦·彖传》）

《易传》并不否认柔的作用，它认为刚柔虽相反而实际上是相成，二者的关系是辩证的，没有差别，也就没有同一。如果二者发生了斗争，在这种情况下就应该进行变革。变革的目的就是要达到一种刚柔相应的局面，使刚居于支配的地位来领导柔，柔居于被支配的地位而顺从刚。如果在各方面都做到了刚柔相应，这就合乎宇宙的永恒规律，使运动变化沿着一条恒久不已、终始循环的理想的轨道进行。《易传》通过解释睽、革、恒、豫四卦的卦象，系统地发挥了这个思想。

《睽》卦的卦象䷥是下兑上离，离为火，兑为泽，离为中女，兑为长女。《易传》解释说：“火动而上，泽动而下，二女同居，其志不同行。……天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉！”（《睽卦·彖传》）这是说，天地、男女、火泽，这些不等同的东西包含着同一。“二女同居”，虽然是自身等同的，但是“其志不同行”，却不包含着同一。因此，同一必须以对立面的差别为前提。

《革》卦的卦象䷰是下离上兑，火在下，水在上。《易传》解释说：“水火相息，二女同居，其志不相得曰革。……革而当，其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！”（《革卦·彖传》）革卦的卦象和睽卦相反，睽卦是“火动而上，泽动而下”，二者各自保持着自身的差别，差别之中包含着同一。革卦却是“水火相息”，二者互相企图消灭对方，发生了斗争。斗争就会产生变化，变化就会出现吉凶悔吝各种不同的结果。《易

传》认为，在这种情况下，应该主动地进行变革，如果变革得当，“其悔乃亡”。自然界有变革，社会也有变革，变革是事物发展的普遍规律。《易传》的这个思想和老子有很大的不同。老子认为：“上善若水，水善利万物而不争。”“以其不争，故天下莫能与之争。”（《老子》第八、第六十六章）《易传》却认为，在事物发展的一定情况下，斗争是不可避免的，人们应该“顺乎天而应乎人”，主动地进行变革以促进事物的发展。《易传》强调变革的思想纠正了老子被动、守柔的片面性，是对辩证法思想的一个重大贡献。

变革的目的不是为了使一方消灭另一方，而是要达到一种刚柔在各自所应处的地位上协同配合的局面。《易传》认为，只有这样，才能“恒久不已”，既能保持事物的永恒性，又能终始循环，变化不已。《恒》卦的卦象䷟是巽下震上，巽为风、为柔、为顺，震为雷、为刚、为动。卦的六爻，初六与九四相应，九二与六五相应，九三与上六相应。《易传》解释说：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒亨，无咎，利贞。久于其道也。天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”（《恒卦·彖传》）这是说，震为刚，巽为柔，刚上而柔下，尊卑所处的地位是正常的；震为雷，巽为风，雷和风是相互配合的；震为动，巽为顺，动作是顺应自然的；刚爻和柔爻全面相应，它们是协调一致的；这样就合乎恒久之道。恒久之道有赖于变通以维持。《系辞下》说：“易，穷则变，变则通，通则久。”在事物矛盾着的两个方面发生斗争的情况下，旧的平衡和谐的局面被打破了，只有进行适当的变革才能通，必须通才能恒久。《易传》认为，这种恒久之道就是宇宙的永恒规律。

《豫》卦的卦象䷏是坤下震上，坤为阴、为柔、为顺，震为阳、为刚、为动。卦的六爻，九四为阳爻，上下五阴爻应之。《易传》解释说：“豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫顺以动，故天地如之，而

况建侯行师乎！天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉！”（《豫卦·彖传》）豫是悦乐的意思，这是一种理想的状态。《易传》认为，豫卦的卦象就象征着这种理想的状态。豫卦刚上而柔下，五柔应一刚，是刚柔相应之象。既然刚为柔应，对立着的两个方面协调一致，则刚之行动必然得到柔的顺从和拥护，因而做任何事情都能如意，动作顺应自然，上下都悦乐。悦乐的根本条件就是“以顺动”，刚能顺柔，柔能顺刚，刚柔的动作在各自所应处的地位上协同配合。天地以顺动，所以日月运行、四时变化不发生错乱。圣人以顺动，所以刑罚清明，人民悦服。

这种刚柔相应、协同配合的状态也叫做“太和”。“太和”就是最高的和谐，《易传》的辩证法思想就是致力于保持这种最高的和谐。它说：“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”（《乾卦·彖传》）乾道即天道，天道是刚健中正的。由于乾道的变化，万物各得其性命之正，刚柔协调一致，相互配合，保持了最高的和谐，所以万物生成，天下太平。程颐解释说：“天地之道，常久而不已者，保合大和也。”（《伊川易传》卷一）意思是，保持这种最高的和谐，是事物始终循环、恒久不已的必要条件。

由谁来保持这种最高的和谐呢？当然是由居于支配地位的刚而不是居于被支配地位的柔。《易传》说：“牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。”（《坤卦·彖传》）这是说，坤卦的卦象为牝马，牝马是阴性之物，与地同类，只有柔顺才能利贞，和乾卦的“保合大和乃利贞”不同。如果坤不安于柔而在前面领导，就会迷失道路，只有在后面顺从跟随，才能回到正道上来。

《易传》的这套辩证法思想显然是反映了新兴地主阶级建立封建等级制度的需要。当时，新兴地主阶级刚刚取得了权势，已经

改变了原来所处的弱者地位而上升为强者，是能够理解老子的那种“柔弱胜刚强”的辩证法的。但是，既然他们现在不再是弱者而是强者，所以又处处以强者自居，为保持强者的地位而努力，不能容忍老子的那种“柔弱胜刚强”的辩证法。《易传》的辩证法思想企图把弱者和强者固定在各自所应处的地位上，使二者不再斗争而彼此配合，以“保合太和”作为自己所追求的目标。这个“太和”境界后来就成了历代封建统治者的最高理想。所谓“保合太和”，并不意味着使运动终结。照《易传》看来，刚上而柔下的封建等级制度是要恒久不已地运转下去的，这就和自然界的日月运行、四时变化的恒久不已一个样，只是这种运转不要改变天尊地卑、上地卑于下所规定的等级秩序，不要使二者的地位发生转化。

《易传》的辩证法思想同时也反映了依附于新兴地主阶级的士阶层的需要。这一部分士阶层和已经取得权势的新兴地主阶级不同，他们的地位不是固定的，在个人的遭遇上，经常会碰到各式各样穷通否泰、吉凶悔吝的复杂的情况。这一部分士阶层也和老子那种对统治阶级持不合作态度的隐君子不同，他们有着强烈的功名事业之心，力求改善自己的处境，得到统治阶级的赏识和重用，以实现他们的治国平天下的政治理想。所以他们不能满足于老子的那种只求保持现状的贵柔、守雌的辩证法，而需要一套重视主观能动性的自强不息的辩证法。《易传》说：“往者屈也，来者信（伸）也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。”（《系辞下》）如果说老子看到了屈伸的相互转化，只是安于委曲以求保全，《易传》则是根据对这种转化规律的了解，屈以求伸，目的着重于进取。为了这个目的，《易传》站在这一部分士阶层的立场，研究了各种可能碰到的复杂的情况，为他们提供了一套应付环境的安身立命之道。

《易传》说：“《易》之兴也，其于中古乎！作《易》者，其有忧患乎！”“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与

纣之事邪？是故其辞危，危者使乎，易者使倾。其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。”（《系辞下》）这虽然说的是《易经》产生的时代背景，实际上也含蓄地暗示了《易传》自己所处的时代背景。殷周之际发生了一次社会变革，是一个充满着忧患的时代。战国时期的社会变革在深度和广度上大大超过了殷周之际，因而人们所体验到的忧患也就更为深重。在这样动荡的时代，人们的社会地位，贵贱等级秩序，随时处在运动流转之中，所以人们不能不警惕自危。《易传》认为，如果警惕自危就能得到平安，相反，如果掉以轻心，将会遭到倾覆。

人们可能碰到的复杂的情况大致可以区分为两种，一种是有利的，一种是不利的。《易传》研究了在这两种情况下所应采取的对策。

《易传》认为，《明夷》卦的卦象䷣象征着不利的情况。明夷是下离上坤，离为日、为明，坤为地、为柔。它解释说：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之”。（《明夷卦·彖传》）这是说，日没入地中，光明泯灭，天下一片黑暗。殷纣王的时代就是这个黑暗的时代。当时周文王被囚于羑里，遭蒙大难，但是文王内保文明之德，外用柔顺之道，终于应付了这个艰难困苦的处境，度过了难关。昏君当道，贤臣遭殃，箕子被殷纣王贬为奴隶，又囚于牢狱，为了避免伤害，他披发佯狂以隐晦自己的贤明，内心虽然痛苦万分，然而却保存了自己的刚正不阿的意志和坚贞不屈的节操。后来武王灭纣，访问箕子，箕子献呈了他的洪范九畴。明清之际黄宗羲写的《明夷待访录》，就是用《易传》的这个意思作书名的。《易传》认为，如果碰到这种不利的情况，只有以柔顺的方式坚持正道，才能化险为夷。

《晋》卦的卦象䷢下坤上离，和明夷卦相反，象征着有利的情况。《易传》解释说：“明出地上，晋。君子以自昭明德。”（《晋卦·

象传》)晋是进的意思。日出地上,阳光普照,一片光明景象,明君在朝,贤臣进用。《易传》认为,在这种有利的情况之下,君子更要自觉地发扬自己的明德。

不管是处于顺境还是逆境,《易传》认为,君子都应当谦虚谨慎,自强不息,重视一点一滴的积累,抓住事物发展的重要的契机,立即行动起来,不得稍有迟缓。由于《易传》强调自强不息,主张积极行动以促进事物向着有利的方面发展,这就和老子的那种放弃行动而静观、玄览的辩证法思想有很大的不同。

二

《易传》的辩证法思想还有着自己的形式上的特征。它把从观察自然现象和社会现象所提炼出来的辩证法思想完全纳入《易经》的框架结构之中,使这种辩证法思想披上了一件筮法的神秘的外衣。它说:“《易》之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”(《系辞下》)这是说,《周易》这部书,它所讲的道理经常在流动变化,没有一成不变的格式。因为刚柔两爻相互推移,在六个爻位上转流不息,上下易位,变动无常,没有固定在不动的位置上,而经常处于流动变化的过程之中。照这个说法,客观事物的辩证法就表现在卦爻变化的辩证法之中,或者卦爻变化的辩证法本身就是客观事物的辩证法。

诚然,客观事物的辩证法在人的认识中不能不具有一定的反映形式,但是这种反映形式只能是建立在语言基础之上的概念,筮法中的那种预示吉凶的神秘的卦画符号是绝对不能作为这种反映形式的。恩格斯把辩证法称作“运用概念的艺术”。列宁也指出:“问题不在于有没有运动,而在于如何在概念的逻辑中表达它。”(《列宁全集》第38卷,第281页)因此,只有通过概念的永恒运动、相互转化、往返流动才能表达客观事物的辩证法。实际上,《易传》的

辩证法思想也是通过概念表达出来的，它运用一系列成对的范畴，诸如阴阳、刚柔、吉凶、损益、穷通、否泰、剥复等等，和老子所运用的美丑、难易、高下、前后、有无、祸福、生死等等是一样的。但是，《易传》和老子不同，它除了这种和内容有机地联系着的反映形式以外，又生搬硬套，把《易经》的框架结构强加于辩证法之上。这种框架结构是一种宗教巫术的形式，而不是辩证法的反映形式。尽管框架结构中的刚柔两爻确实是在不断地流动变化，但是这种流动变化不是概念的流动变化，更不是客观事物的流动变化，它是没有概念和内在规定的空洞的模式。《易传》把这种框架结构硬套在辩证法的身上，结果不但没有起到表现辩证法的作用，反而窒息了活生生的辩证法，使自己走向一种机械的形式主义。

《易传》说：“《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。二与四，同功而异位。其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者。其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪！”（《系辞下》）这一段话是用筮法中卦爻的变化来附会客观事物的变化。大意是说，客观事物都有一个由始至终的发展过程，每一卦的六爻就象征着这个过程。初爻是始，上爻是终，中间四爻是事物发展的中间阶段。在事物的发展中，开始难以预料后来的结果，有了结果，才容易了解事物的全局，决定事物的吉凶祸福在于中间阶段。所以每一卦的六爻，初爻拟议其始，上爻决定其终，中间四爻详尽辨别其是非，而卦辞是总论一卦的吉凶的。中间四爻，第二爻和第四爻为偶数，是为阴位，但二与四远近不同，二多誉，四多惧，因为第二爻以柔顺居下爻之中位，具有正中的美德。第三爻和第五爻为

奇数，是为阳位。二者贵贱不同，第三爻居下卦之偏位，第五爻居上卦之中位，故三多凶，五多功。但因三与五皆为阳位，故柔爻居之危，刚爻居之则胜。《易传》认为，卦爻的这种变化表现了客观事物的变化，从卦爻的变化可以探求人事的吉凶祸福。

客观事物当然有着由始至终的发展过程，但是这种发展过程只有通过概念的相互联系才能近似地把握，而决不象《易传》所说的那样，表现在卦爻变化的模式之中。至于二、四、三、五等爻所象征的吉凶祸福更是和客观事物本身毫无关系，完全是主观任意的规定，带有宗教巫术的神秘性质。

在《易传》的哲学思想体系里，本来有着对数的神秘崇拜的成分，就这一点来说，和古希腊哲学中的毕达哥拉斯派相似。他们把数看成一切事物的元素，企图根据数目关系来规定宇宙万物的秩序。黑格尔分析了毕达哥拉斯派的哲学，一方面肯定了他们把数作为思想范畴的哲学意义，同时又尖锐地批评了这种哲学的缺点。他说：“在数目关系中进展的先天规律和运动的必然性，是完全暧昧不明的东西，头脑不清的人会在其中弄得颠颠倒倒，因为处处都表现着对概念的暗示，与表面的彼此谐和，但是随即又归消失”。“他们费了说不出的气力，用数的系统来表达哲学思想，并且去了解他们用来表达的那些观念的意义，这些观念是他们从别人那里找到的，并且赋予以一切可能的意义；——如果抛弃了概念的话，数就成为种种无聊肤浅的关系。”（《哲学史讲演录》第1卷，第239—240页）

《易传》和毕达哥拉斯派同样，也确实是费了说不出的气力，用《易经》的框架结构来表达它的哲学思想。但是由于抛弃了概念，结果反而成了一种暧昧不明的东西。两千多年以来，不少的易学家被这种暧昧不明弄得颠颠倒倒，皓首穷经，殚思竭虑，企图从中找到什么深刻的哲理，似乎找到了什么，随即又归消失。实际上，《易传》自有辩证法思想的合理的内核，但是只有打破《易经》的

框架结构，剥掉那层蒙在上面的宗教巫术的神秘外壳，才能找到它。

解放以来，人们研究《易传》的辩证法思想，是不大重视那种宗教巫术的神秘外壳了。但是，这种研究方法又走向另一个极端，忽视了《易传》的辩证法思想所具有的形式上的特征。既然《易传》的辩证法思想是通过《易经》的框架结构表现出来的，采用这种表现方式必然有着深刻的社会历史原因，对它的辩证法思想内容也必然起了一定程度的损害作用，在后来的发展中也必然产生种种消极的影响。所有这些，都应该联系哲学史的实际，进行深入具体的研究。剥掉外壳，并不意味着把《易经》的框架结构简单地撇在一边，不去管它。和老子的辩证法思想相比，《易传》除了在内容上不相同以外，还由于和宗教巫术结合在一起而具有形式上的特征。这种形式上的特征使得《易传》的辩证法思想成为哲学史上的一个极为特殊的形态。不研究这种形式上的特征，是很难对《易传》的辩证法思想作出符合实际的评价的。

《易》感通义与佛说缘生义之比观

李 翊 灼

此比观以五门分别释之：（一）比观之旨趣；（二）《易》“感通”义与佛说“缘生”义之要略；（三）二义之比观；（四）二义之功用与在今日之地位；（五）比观之余论与希望。

第一、比观之旨趣者。问曰：何意作此比观耶？答曰：以三意故，应作此比观。

一者，成立正义故。何者正义？谓一切法本有不生义，是一切法根本正义；若离此义，则无一切法。此正义云何成立耶？谓以一切法缘生义故，一切法本有不生义得成立。何以故？一切法不自生、不他生、不共生、不无因生故，一切法缘生。一切法缘生故，本有不生。本有不生故，能“寂然不动，感而遂通天下之故”，而“开物成务”也。以是义故，应作《易》“感通”义与佛说“缘生”义之比观，以成立一切法本有不生义。

二者，离一切过本故。何者一切过本？谓生、灭、常、断、一、异、来、出等，是一切过本。一切过，不出此八计故。云何离耶？谓不了缘生义故，此八计成；了缘生义故，此八计悉无自性相而成中道。何以故？缘生故，不生；不生故，不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出。是八计，以缘生故，无自性相。无自性相，故得离也。以是义故，应作感通义与缘生义之比观，以离世间一切边计邪见等过。

三者，随顺“瑜伽”义故。何者瑜伽义？谓一切法、色、心

• 本文原载《国风半月刊》第十、十一合期（一九三〇年）。

不二故，能互相为因缘，而生起一切世间、出世间种种功用，瑜伽无间。以瑜伽故，一切世间、出世间、色、心诸法，得以建立。云何随顺？谓色、心诸法悉从缘生，都无自性；以缘生故，色心不二而有瑜伽之用。然则瑜伽之义，实由缘生而显。以是义故，应作“感通”义与“缘生”义之比观，以随顺瑜伽，而建立一切世间、出世间、色、心诸法也。

问曰：何以但据此三意作比观因缘耶？答曰：比观之者虽无量，此之意者，摄无不尽。何以故？一切众生思想颠倒，业苦相续，皆由不知本有不生义故，不能离种种过而成瑜伽之行。是故内计我见，外著假名，物我既二，施措悉乖，乃至色、心真实之法，竟供贪嗔邪妄之用。害义戕生，造灾历劫，坏世界相，靡不由此。此失不去，一切众生将无宁日。以是因缘，为世界众生业果计，为学者信解行证据，惟宜根据此三意，而作“感通”义与“缘生”义之比观，以供当世明达之杰之研究也。

问曰：何故惟以《易》“感通”义与佛说“缘生”义作比观耶？答曰：一者，二义相成相摄故。惟缘生故，“感而遂通”；惟能“感通”故，“缘生”义成也。二者，示此二义为生类进化原则，其来甚古。世间、出世间，一切学术事业，悉不能外之而别有所创作故。三者，示此二义，惟《易》与佛说为相发明，为最精备，非余学说所能及故。

第二、《易》“感通”义与佛说“缘生”义之略说者：先明《易》“感通”义，次示佛说“缘生”义。

《易》“感通”义者：《易·系辞》曰：“《易》，无思也，无为也”；“寂然不动，感而遂通（注：《系辞上》云：“推而行之谓之通。”）天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。”

虞翻注云：无思无为者：天下何思何虑？（注：荀子《天论》曰：大巧在所不为，大智在所不虑。张惠言曰：虞《下系》注云：六爻正，既济定，故何思何虑？）同归而殊途，一致而百虑（注：惠

栋云：何思何虑，谓乾伏坤初，时途虽殊，其归则同；虑虽百，其致则一。），故无所为，谓其静也专。（注：惠栋云：藏神无内，故其静也专。）寂然不动者：谓隐藏于坤，初机息矣。专，故不动者也。（注：王弼《易例》云：夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。）感而遂通天下之故者：感，动也，（注：《乾凿度》曰：虚无感动。郑玄曰：惟虚无也，故能感天下之动。）以阳变阴，通天下之故，谓发挥刚柔而生爻者也。（注：《系辞下》云：“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。”惠栋云：发，动也。挥，变也，变刚生柔爻，变柔生刚爻，以三为六，则发挥刚柔而生爻者也。《系辞上》云：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。系辞焉，以断其吉凶，是故谓之爻。”）非天下之至神，其孰能与于此者：至神，谓《易》隐初入微，（注：惠栋曰：谓无思、无为时也。）知几其神乎？（注：惠栋曰：乾初称几。几者，动之微，君子知微，故知几其神也。）

王弼《易例》云：动之所以得咸运者，原必无二也。

杭辛斋云：天地之数，一生二，二生三。老子曰：“一生二，二生三，三生万物。”盖物一者，自无而有，未为数也。至二，而成数矣。然犹为一奇一偶之名，而未着乎数之用也。至三，则数之用生。以此递衍，可至于无穷。故一不用，（注：寂然不动。）二为体，（注：感。）三为用。（注：遂通天下之故。）又曰：数之起，由于动。（注：《系辞下》云：“吉凶悔吝者，生乎动者也。”）动则有对。对者，半也。动则阴阳分。（注：《易纬》云：阳唱而阴和也。）分则折，折则半。故分者，半也。正负顺逆，要无不以此半。由对而动，动而分，分而有进退变化之用矣。（注：《系辞下》云：“爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变。”杭辛斋云：圆为心体，寂然不动，湛然圆融，所谓本体不昧，本一不二也。动则二，二则两仪已成，而万物始矣。故《易》曰：因二以济民行。）

“感通”之旨，大具于是。

其征于卦之象象者，有如：

《坤》(䷁)文言》曰：“坤至柔，而动也刚”。（注：阳唱而阴和，也。荀爽义云：纯阴至顺，故柔，阴动生阳，故动也刚。惠栋曰：阴动生阳，谓初、三、五也。《说卦传》云：“立地之道，曰柔与刚。”）至静而德方，（注：虞翻云：方，谓辟，阴开为方。《系辞》曰：“其静也翕，其动也辟。”故至静而德方。）后得主而有常。（注：惠栋云：阳为先，阴为后也。）含万物而代光。坤道其顺乎，承天而时行。（注：《系辞》上曰：“坤化成物”。《说卦》曰：“坤，顺也。”虞翻云：纯柔承天时行，故顺。顺者，顺于乾也。《文言》曰：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。”张惠言曰：坤化成物，终乾之事，不居其功。）

《泰》(䷊)彖》曰：“泰，‘小往大来，吉，亨。’”（注：虞翻曰：坤阴拙外为“小往”，乾阳信内称“大来”。）则是天地交而万物通也，（注：天地之气，合则生物，故万物通。）上下交而其志同也。（注：乾二升坤五，坤五降乾二，是天地交。二五相应，是上下交。坎，志也。相应故同。）内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。”（注：阳息至三，故君子道长；至五，成䷊《夬》卦。《杂卦传》曰：“《夬》，决也，刚决柔也。”刚决柔，故小人道消也。《乾凿度》以“夬五”为圣人。）

《否》(䷋)彖》曰：“‘否之匪人，不利君子贞，大往小来。’”（注：虞翻曰：五阴消阳，故不利君子贞也。乾阳拙外为大往，坤阴信内为小来。）则是天地不交，而万物不通也；上下不交，而天下无邦也。（注：乾上升，坤下降，故天地不交。独阳不生，独阴不长，故万物不通。《否》成于三，为下不上交。阴欲消阳，五处和居正以绝三，为上不下交。坤为邦，坤反君道，故无邦。）内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。”（注：《乾凿度》以“否三”为小人，“夬五”为圣人。阴消至三，故小人道长；至五，成《剥》䷖，故君子道消也。）

《同人（䷌）》彖》曰：“文明以健，中正而应。（注：《同人》柔得位，得中而应乎乾也。二体离，离为文明；五体乾，乾为健。二下中，五上中，故文明以健中正而应也。）君子正也。（注：阴阳得位为君子，故君子正也。）唯君子为能通天下之志。（注：坎为志，为通，四变成坎，既济定，六爻位正，故能通天下之志。）”

《谦（䷎）》彖》曰：“谦，亨，天道下济而光明，（注：虞氏义云：《乾》上九来之《坤》三，以乾照坤，故下济而光明。）地道卑而上行。（注：《坤》六三之《乾》上九，故卑而上行。天尊地卑。）天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”（注：谦，虚也。盈者，谦之反也。虞翻义曰：天道自上来，故尊，息《履》䷉，故尊。光，成《离》䷄，故光。三位贱而坎弱难胜，故卑不可逾。地谦广，以益山之高；山谦高，以益地之广，桴，取也。桴多益寡，称物平施，是君子之成也。）

《豫（䷏）》彖》曰：“《豫》刚应而志行，顺以动，豫。（注：四为卦主，一阳居之，五阴应之。坎为志，故刚应五阴，而其志大行也。）《豫》顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎？（注：天地亦以顺动而成四时，故曰如之。）天地以顺动，故日月不过而四时不忒；圣人以顺动，则刑罚清而民服。《豫》之时义大矣哉。”（注：圣人应时而动也，正义谓之时义。）

《随（䷐）》彖》曰：“随，刚来而下，柔动而说。”（注：《否》䷋乾上来之坤初，为《随》䷐。故刚来而下成震，柔升而上成兑。兑说而震动也。）大亨贞，无咎，而天下随时。（注：荀氏义曰：阳降阴升，嫌于有咎。然三、四易位，六爻皆正，成既济，云行雨施而天下平，故天下随之。）随时之义大矣哉。（注：用《乾》之上九，用《坤》之初六，各得其位，阳唱而阴和，男行而女随，故时义大也。）

《剥（䷖）》彖》曰：“剥，剥也，柔变刚也。（注：惠栋曰：阴消乾至外卦而及五。五者至尊，为阴所变，故曰剥。《乾凿度》云：《剥》

之六五，言盛杀万物皆剥堕落，故云剥也。）不利有攸往，小人长也。（注：群阴在内，一阳在外，阳往则阴来，故不利有攸往，谓小人长也。）顺而止之，观象也。（注：坤顺艮止，故顺而止之，阴消坤五成《剥》，故观象也。）君子尚消息盈虚，天行也。”（注：乾息为盈，坤消为虚，《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》，出震息兑，皆息卦也。《姤》、《遁》、《否》、《观》、《剥》、《坤》，亏巽消艮，皆消卦也。乾为君子，消息皆乾道，故曰“君子尚”、曰“天行”也。）

《复》(䷗) 象曰：“复，亨，刚反动而以顺行。（注：坤顺震行，消艮反震，寂不动，故感而通、顺而复也。）是以出（出震）入（入坤）无疾，朋来无咎。（注：不远之复也。）反复其道，七日来复，天行也。（注：阳生于子，消于午，天之大数七，故曰“天行”也。）利有攸往’，刚长也。复，其见天地之心乎。（注：三复位时䷗，离为见，坎为心，阳息《临》成《泰》，由坎离为乾坤，乾天坤地，故见天地之心也。）

《离》(䷄) 象曰：“离，丽也。（注：离而后可丽也。阴丽于阳，乾合坤二五而为离。）日月丽于天，（注：离日、坎月、乾天也。）百谷草木丽乎土，（注：坎中之震为百谷；离中之巽为草木；坤，地也。）重明以丽乎正，乃化成天下。”（注：感而遂通，故离旁通坎，而日月重明矣。）又《象》曰：“明两作，离；（注：日月在天，运成万物，故“两作”也。）大人（乾五）以继明照于四方。”（注：继明者，应而后明也。）

《咸》(䷞) 象曰：“咸，感也。（注：咸为无心之感，感为得之心之咸。咸而后能感。感而后成咸。）柔上而刚下，二气感应以相与。（注：杭辛斋曰，物理必异性始能相感相吸，两性既感而吸合，则原有之两性相消而等于无，故咸又为无。又曰，《易》言“其静也翕，其动也辟”，辟者，物理学所谓“离心力”也；翕者，物理学所谓“向心力”也。凡物之运动能循常轨而不息者，皆赖此离心力、向心力之作用也。）止而说，男下女，是以亨利贞，取女吉也。

(注：张惠言曰：止艮说兑，艮男兑女。)天地感而万物化生。(注：杭辛斋曰：乾坤化育之功，皆阴阳合德，交相为用。又曰：《咸》者，上兑下艮之卦，乾在坤中，所谓“天地感”也。又曰：凡阳必得阴而始光，如日必遇地与月，或其他能受光之质，而光始见也。)圣人感人心而天下和平。(注：虞翻曰：初四易位成既济，坎为心为平，故圣人感人心而天下和平。)观其所感而天地万物之情可见矣。”(注：杭辛斋曰：性不可见，感于物而动，则情也。情亦不可见，而见乎色，见乎辞，见乎行。又曰：《睽》《革》，亦此义。盖顺则无感无应，无应则离旧，故《睽》；逆则易感，有感则必应，应则必合乎新，故《革》也。)又《象》曰：“君子以虚受人。”(注：乾为人，坤为虚，故必无心之戚，而后能为得心之感也。)

《恒》(䷟)彖曰：“恒，久也。刚上而柔下，(注：《泰》之初九升四，故刚上；六四降初，故柔下。)雷风相与，巽而动，(注：震、巽同声相应，故相与。震，动也。)刚柔皆应，恒。(注：《系辞下》曰：“恒杂而不厌。”荀爽曰：谓夫妇虽错居，不厌之道，卦之所以名“恒”也。刚柔皆应，故错杂。)恒，亨，无咎，利贞，久于其道也。(注：变之正，故久于其道，惟乾道为能久也，应故变，变故利贞，凡不变者，不足恒也。)天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。(注：《泰》乾、坤为天地，天道恒，故地道亦久，地道无成而代有终，终其所始，故终则有始也。)日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道，而天下化成。(注：与《益》旁通，乾为《恒》体，故《恒》拟坎为日；坤为《益》体，故《益》拟离为日，以乾照坤，故日月得天而能久照也。春夏阳变，乾知大始；秋冬阴化，坤化成物。乾坤递变，而四时久成也。乾为圣人，乾道变化各正性命，故化成天下也。)观其所恒，而天地万物之情可见矣。”

《晋》(䷢)彖曰：“晋，进也。明出地上，顺而丽乎大明。(注：阴顺，故能丽；阳以日照地，故大明也。)”又《象》曰：“君子以

自昭明德。”（注：乾德照坤物，还以坤物自昭明德也。）

《明夷（䷣）象》曰：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。（注：张惠言曰：文明，离也；柔顺，坤也。震为诸侯，文王内文明而外柔顺，故得民而诸侯从之，以蒙大难而全身也。）利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。”（注：离明而晦用坤，箕子虽内难以晦其明，而能正坎之志不失其明，故终能作《洪范》也。）

《睽（䷥）象》曰：“天地睽而其事同也。（注：《无妄》䷘二之五，火动而上；五之二，泽动而下，五动体乾，四动互坤，象天地《否》。否，故睽也。坤，事也。否终则倾，睽而后见其同也。）男女睽而其志通也。（注：四动，艮为男，兑为女，与《咸》两易，故睽也。异姓而后合德，故志通也。）万物睽而其事类也。（注：四动，万物出乎震，杀乎兑，区以别矣，故睽。坤为事，为类，区以别，而事类始见也。）睽之时用大矣哉。”（注：天地男女万物，皆以乖违非义之常，而著阳变阴化之用，故曰“时用”。以异而同，亦正以同而异也，故《象》曰：“君子以同而异”。）

《姤（䷫）象》曰：“天地相遇，而品物咸章也。（注：荀氏义：乾成于巽，而舍于离；坤出于离，与乾相遇，万物皆相见，故“品物咸章”也。杭辛斋曰：《姤》之天地相遇，以气非以形。其相感情状，几非言语形容。故以“咸”字拟之。）刚遇中正，天下大行也。（注：刚居二五，遇中正位，向明而治，天下用命，故“大行”也。）姤之时大矣哉。”（注：阳生而阴死。阳盛之时，一阴始生，出阳入阴，生死几微之际，唯明哲君子而后知之，故“遯之时义大矣哉”。）

《革（䷰）象》曰：“革，水火相息。”（注：息，长也。兑泽，水也。故用同《既济》而相息。）又曰：“天地革而四时成。（注：五位成乾为天，变《蒙》之坤地，于是震春、离夏、兑秋，坎冬，四时具。故坤革成乾，“天地革而四时成”也。）汤武革命，顺乎天而

应乎人。(注：乾为圣人。五为天，三为人；四动，顺五应三，故顺天而应人。巽为命，革而信之，文明以说。文明顺乎天，说以应乎人。故大亨以正。顺天应人，革当而悔亡也。)革之时义大矣哉。”(注：革天地，成四时，故“大矣哉”。

《艮(䷳) 象》曰：“艮，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。(注：应时则通，通则明，明则有光。)艮其止，止其所也。”(注：光明照澈，止不获身，行不见人，故能艮其背，而止其所也。)又《象》曰：“君子以思不出其位。”(注：止不获身，故无背；行不见人，故无所。无背无所，则无时不素位而自得，百虑而一致，殊途而同归，故曰“思不出其位”。

《归妹(䷵) 象》曰：“归妹，天地之大义也。天地不交，而万物不兴。(注：皆相应而后成。春秋，天地相应之交也。)归妹，人之终始也。(注：始乎乾而终乎坤。乾坤相错，故为“人之终始”。)

《丰(䷶) 象》曰：“《丰》，大也。(注：阳感物而动，故大。大，则与物为一。)明以动，故丰。(注：明，通也。感而通曰动。动，故大也。)王假之，尚大也。(注：假，至也，感而通，通故至；至，则无上而大也。)勿忧，宜日中，宜照天下也。(注：五动成乾，为天；四动成两离，重明丽正，故“宜日中”、“宜照天下”而化成之。)日中则昃，月盈则食。(注：惟虚受物，无物则无感，天感则不通；昃食之来，自致之也。)天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”(注：消则虚，虚则息；息则盈，盈则消；应其时则吉，失其时则凶。时之用大矣哉。)

《兑(䷹) 象》曰：“兑，说也。(注：兼说、悦义。)刚中而柔外，说以‘利贞’，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉。(注：比而相顺，故劳而不厌，是以劝也。)

其见于《系辞》者，有如：

“天尊地卑，乾坤定矣。(注：天地相应，成一阴一阳之道。形

上，故尊；形下，故卑也。）卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。（注：乾刚常动，坤柔常静；分阴分阳，迭用柔刚，以立其本。刚柔者，昼夜之象也。）方以类聚，物以群分，吉凶生矣。（注：乾息，故吉；坤消，故凶。吉凶者，失得之象也。）在天成象，在地成形，变化见矣。（注：在天为变，在地成化，刚柔相推，变化生矣。变化者，进退之象也。）是故刚柔相摩，（注：摩，旋转相薄入也；刚柔相推，变在其中矣。）八卦相荡，（注：动也。）鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”（注：日月相推，而明生焉；寒暑相推，而岁成焉。）

“《易》与天地准，（注：准，同也。）故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。（注：知天地感应之理，则知幽明之故。阴幽而阳明也。）原始反终，故知死生之说。（注：以乾原始，以坤要终，出阳知生，入阴知死。）精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。（注：魂，乾神；变，坤鬼，皆阳物也。乾流坤体，变成万物。知乾，则知鬼神情状矣。）与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过。（注：不过，谓随感而应也。）旁行而不流，（注：旁行，旁通也；相应，故不流。）乐天知命故不忧，（注：巽为命，坤消之，知准天地之道，故不忧。）安土敦乎仁故能爱。（注：坤土，震仁；仁，即天也，即元也。以太上言，谓之天；以太始言，谓之元；以太极言，谓之仁。皆从二、从人者，以皆相与而有形，相待而有名，相应而有用也；是故天德不为首，元不为天下先，而仁必有与也。阳不遗阴，故能爱。）范围天地之化而不过，（注：亦随感为应也。）曲成万物而不遗，（注：阴道诘曲，无成代终，故万物化成而不居其功。）通乎昼夜之道而知。（注：昼夜者，刚柔之象也。张惠言曰：刚柔皆本乾元。乾，神以知来，故圣人以此洗心。）故神无方，而《易》无体。（注：张惠言曰：自阴阳，谓之神；自乾坤，谓之《易》。神以迹而方，故无方；《易》以用而体，故无体也。）

“一阴一阳之谓道，(注：阳神而阴迹。迹虽本乎神，而神必由迹显。迹而后见神，故不曰阳阴，而曰阴阳也。谓一阴一阳者，阴阳皆相待而有名，实则全阴莫非阳也。然既成物，则阳全体化为阴，而几于无阳焉。故《文言》曰：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也。”阳既全体化为阴，不可曰“阳”，亦不可曰“无阳”，故《文言》曰“嫌于无阳”，而《系辞》曰“一阴一阳之谓道”也。形而上者谓之道，形而下者谓之器，故道不专为迹，亦不专为神矣。)继之者善也，(注：继者，随感为应也；应，故宜而善。)成之者性也。(注：知终终之，可与存义也。终得其始，存义，斯性成矣，故曰：成性存存，道义之门。)仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”(注：无感亦无应；感者，自得其应耳，君子何道之有哉?)

“生生之谓易，(注：《系辞下》曰：“天地之大德曰生。”生生之谓易者，独阳无阴，故不生；孤阴无阳，故不长，必阴阳相应，而生意始萌，生气始达。是故阴阳消息，相生不已，谓之易也。)成象之谓乾，(注：张惠言曰：在天成象，八卦皆阳象也；自显自藏，乾象可见。)效法之谓坤，(注：《系辞下》曰：“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣。”张惠言曰：爻，列也。自藏之显，皆合乾而成。爻列乾法，故两地而倚数矣。)极数知来之谓占，(注：坤迹藏往，故定天下之象；乾神知来，故洗心退藏于密，吉凶与民同患。极数者，坤之用；知来者，乾之用也。)通变之谓事，(注：推而行之谓之通，化而裁之谓之变，随感为应，顺时成物，举而错诸天下之民，谓之事业。)阴阳不测之谓神，(注：出阳入阴，阴藏阳显，盈虚消息，生生不已，是谓不测，皆乾元之运，神之所为也。《易》之为“易”，以此。)

“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”(注：皆感而后通也。)

“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之

志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”（注：深也者，无思无为、寂然不动是也；几也者，感应是也；神也者，“遂通天下之故”，所谓“易”者是也。）

“六爻之义，易以贡。”（注：爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变。变，易也；易，故杂。《系辞下》曰：“六爻相杂，唯其时物也。”又曰：“道有变动，故曰爻；爻有等，故曰物。”）

“阳卦多阴，（注：震、坎、艮）阴卦多阳，（注：巽、离、兑。）其故何也？阳卦奇，阴卦偶。（注：一奇而二偶）其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阳二君而一民，小人之道也。”（注：阳，奇为因而偶为缘；阴，偶为因而奇反为缘矣。因为君，缘为民。故阳一君而二民，阴二君而一民也。）

“往者谄也，来者信也，谄信相感而利生焉。”（注：或谄或信，随感而应；利生者，乾元至正，阳出阴伏成既济也。）

“《易》之为书也不可远，（注：感应之道，故不可远；远，去也。）为道也屡迁。（注：日月周流，上下无常，故“屡迁”。）变动不居，周流六虚，（注：六虚，六爻之位也；阴动退虚，阳动进盈，终则复始也。）上下无常，（注：在天为上，入地为下。）刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”（注：感应无方，遂通天下之故。）

是以爱恶相攻而吉凶生，（注：攻，摩也；乾为爱，坤为恶，故乾吉而坤凶。）远近相取而悔吝生，（注：远阳乾，近阴坤；阳取阴生悔，阴取阳生吝，以非其应而相取也。）情伪相感而利害生。”（注：情，阳；伪，阴。情感伪生利，伪感情生害，乾利而坤害也。）

其见子《说卦传》者，有如：

“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，（注：乾道变化，各正性命，以阳顺性，以阴顺命。）是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，（注：天地人各有乾坤。）故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。（注：迭，递也；章，谓文理。乾天文，坤地理

也。《乾凿度》云：三画以下为地，四画以上为天。《易》气从下生，动于地之下，则应于天之下；动于地之中，则应于天之中；动于地之上，则应于天之上。初与四、二与五、三与上，阴应阳，阳应阴。二气感应以相与，此其正也。）

“数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。（注：顺应逆感也。）”

循是而观，《易》之为书，固唯明“感通”之义。《易》之得名，亦唯以“感通”之义。盖《易》以道阴阳，阴阳相易谓之《易》。（注：荀氏义。）乾坤易为坎离，故文日月为“易”，（注：日离而月坎也。）而以名焉。易则交，交则变，变则通，通则当，当则至，至则穷，穷则又易。“易”者，易其道，易其位，易其时，易其德，易其命，（注：道有变化，命亦有变通，命分于道故也。）乃至易其象，易其数，易其理，易其爻，易其辞，易其事也。其易也，莫不感而为应，应而后动，动而有作，作而适化，化而成终，终而复始，始而又几。几则感矣，感必相待，故《易》之义亦著于相待之文。如阴阳、天地、刚柔、仁义、动静、大小、先后、顺逆、内外、往来、方圆、进退、远近、新故、死生、有无、辟翕，乃至治乱、安危、穷通、迟速等辞，未可悉举，而皆所谓因式以济民行，以明失得之报者也。是故孔子曰：“乾坤，其《易》之缊耶？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》；《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”然则，《易》之为《易》，由乾坤之相待；乾坤之为乾坤，亦自其相待之《易》也。苟舍相待，则无感通；无感通，亦岂有《易》哉？是为《易》感通义。

次佛说“缘生”义者。如：

《楞伽颂》云：“诸因及与缘，从此生世间。”

又云：“一切法不生，以从缘生故。诸缘之所作，所作法非生。果不自生果，有二果失故。无有二果故，非有性可得。”

《解深密》云：“何谓法相无自性性？谓诸法遍计所执相。何以故？此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说名相无自性

性。云何诸法生无自性性？谓诸法依他起相。何以故？此由依他缘力故有，非自然有，是故说名生无自性性。云何诸法胜义无自性性？谓诸法由无自性性故说名无自性性，既缘生法，亦名胜义无自性性。”

《密严经》云：“非于过去中，有体而可得。未来亦如是，离缘无有性。一一诸缘内，偏求无有体。不见有无性，亦无无有见。”

龙树《中论偈》云：“众因缘生法，我说即是空。亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生。是故一切法，无不是空者。”

青目释云：“何以故？众缘具足和合而物生。是物属众因缘，故无自性。无自性故空，空亦复空。但为引导众生故，以假名说，离有无二边，名为中道。是法无性故，不得言有；亦无空故，不得言无。”

龙树又云：“诸法不自生，亦不从他生；不共不无因，是故知无生。”

青目释云：“不自生者，无物无有从自体生，必待众因缘。（注：青目云：若从自体生，则一法有二体。一谓生，二谓生者。若离余因从自体生者，则无因无缘。〔以无缘故无因，无因故无缘。故无因无缘。〕又生更有生，生则无穷。）自无故，他亦无。（注：龙树云：“如诸法自性，不在于缘中。以无自性故，他生亦复无。”青目释云：诸法性，不在众缘中。但众缘和合故，得名字自性。即是自体。众缘中无自性。自性无故，不自生；自性无故，他性亦无。）何以故？有自故，有他。若不从自生，亦不从他生。（注：青目云：因自性，有他性；他性于他，亦是自性。若破自性，即破他性，是故不应从他性生。）共生，则有二过，自生他生故。（注：青目云：若破自性他性，即破共义。）若无因而有万物者，则为是常，是事不然。”（注：青目云：无因，则无果。若无因有果者，布施持戒等，应堕地狱。十恶五逆，应当生天。以无因故。又云：无因，则有大过。有因尚可破，何况无因。）

无著《杂集论》云：“自种有故，不从他；待众缘故，非自作；无作用故，不共生；有功能故，非无因。”

清辨《掌珍论·立量》云：“真性有为空，缘生故，如幻。”清辨自释云：“所立有法，皆从缘生。为立此因，说缘生故。因等，众缘共所生故，说名缘生。即缘所起，缘所现义。”又云：“众缘所起男女羊鹿诸幻事等，自性实无，显现似有。所立能立法，皆通有为，同法喻故，说如幻。”

又云：“故世尊言，一切法性，非眼所见。诸缘生法，皆无自性。诸有知者若知缘生，即知法性。若知法性，即知空性。若知空性，即见智者。又作是言，诸缘生者，皆是无生。由彼都无生自性故。若说缘生，即说空性；知空性者，即无放逸。”

龙树《智论》云：“诸法从缘生，有二。若因缘中先有，则不待因缘而生，则非因缘。（注：若有因，则无穷；若无穷，则无始；若无始，则无因；若有始，始则无所因。〔有所因，则非始。〕若无所因而有，则不待因缘。）若因缘中先无，则无各各因缘。”

郁楞伽《缘生论》云：“因中空无果，因中亦无因；果中空无因，果中亦无果。因果二俱空，智者与相应。”（注：本论云：“缘生若正知，彼知空相应。缘生若不知，亦不知彼空。”）又云：“因果生诸世，无别有众生。唯是于空法，还自生空法。藉缘生烦恼，藉缘亦生业，藉缘亦生报，无一不有缘。”

“缘生”大旨，已具于是。其相，广如慈氏《缘生稻蕨喻经说》，文繁不引。

其征于他经论者，如《般若》、《方等》、《华严》、《涅槃》等部诸经；《瑜伽师地》、《十住毘婆娑》、《成唯识》等诸“大乘论”，乃至《毘昙》、《成实》等诸“小乘论”，无不广辨“缘生”义相，文繁都不具引。

循此而观，可知释伽一代教义，唯说“缘生”。盖世间种种计执，不出生、灭、常、断、一、异、来、出等八计。而此八计，皆

由执定有生。有生，则有灭；有生灭，则常、断、一、异、来、出等过俱成。如来为欲断是诸邪见故，先说“十二因缘”，以破生执；又为声闻人转执因缘或有或无故，更说大乘缘生相。所谓一切法不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出等，毕竟空无所有。毕竟空故，因缘义成。（注：因空故，缘义成；缘空故，因义成。因缘毕竟空故，缘生义成也。）因缘义成故，得中道生。中道生者，本有不生，今亦不灭；不生不灭，则戏论都息，得其本初。于是不怀假名，而遍说实相；不动真际，而建立诸法。而后如来立教本怀乃遂也。然则释伽之教，皆准相待之义，以断定性之疑，缘生以外，更何说哉？是为佛说“缘生”义。

第三、二义之比观者，约就四门辨之：

（1）就二义之名义比观。“感通”者，感而遂通；无感，则通失。“缘生”者，缘而有生；不缘，则生寂。斯此二者，支、印之异名耳，其义固无殊也。

（2）就二义之体相比观。“感通”之体相，为无思、无为之寂然不动。（注：藏神无内，其静也专。）惟其虚无也，故能感天下之动。“缘生”之体相，为无声、无作之毕竟空。（注：无有自性，其空复空。）惟其毕竟空也，故能缘应一切。斯则二者皆以空无为其体相也。

（3）就二义之作用比观。“感通”之作用，在以虚无感天下之动。虚无，则贞夫一；贞夫一，则至静至专；至专，故隐初入微而知几；至静，故能制天下之动。是以正负、顺逆、进退、变化，因式以济民行也。“缘生”之作用，在以毕竟空断一切邪见。毕竟空，则离二边；离二边，则得中道生；中道生，故不怀假名而还其本初，不动真际而建立法界，是以戏论都息，实相遍照也。斯则二者并以空无而起用矣。

（4）就二义之究竟比观。“感通”，以无内为体，贞一为用，则是无感而感。无感而感，故亦无应而应；无感而感，无应而应，于

是物我两消。消物，故能感我；消我，故能应物。我消，故能受物之感；物消，故能合我之应。物我以两无而两成，是以“寂然不动，感而遂通天下之故”，亦感通天下之故；而弥寂然不动，变而未尝变，不化而无所不化，《乾》《坤》而《咸》《恒》，《坎》、《离》而《既济》、《未济》，《易》之终始，世界万物之终始，尽于斯矣。（注：天下古今孰能外此？）“缘生”以无自性为体，离二边为用，则是无缘而缘。无缘而缘，故亦不因而因。无缘而缘，不因而因，于是自他俱泯。泯他故，能缘自；泯自故，能会他；自泯故，能应物为缘；他泯故，能与自冥会。自、他以相亡而相得，是以毕竟空而因缘成果，亦因缘成果而毕竟空生，亦未尝生。无得，而实无不得。生死，而菩提涅槃；无为，而庄严佛土。佛之方便，法界众生之建立，具于是矣。（注：一切世间何能反是？）斯则二者，同以相应为其究竟者也。

第四、二者之功用与在今日之地位者。学术事业之最忌者曰“居德”。居德，故定执自封，无复精进。所以然者，盖皆不知斯二义耳。夫学业之要，在观象、演数、穷理、征事、订时、辨位、明法，以致用。象数理事时位与法，皆相待而有相应为用，不可执一。执一，则此得彼丧；而彼丧，此亦复失。是彼非此，而此非彼亦未是。于是计其方隅，昧其全体。会通贯摄，岂可得哉？世间学业之士，或执象而非数，或执数而非象，或执理而非事，或执事而非理，或执理事而非象数，或执象数而非理事，乃至执时、执位、执法、执形而上、执形而下，亦莫不然。其蔽，率皆坐此。其执愈偏，其争弥小；其争弥小，其谬弥大。正所谓“失之毫厘，谬以千里”者。是以学术纷陈，世界益乱。设立“感通”、“缘生”之旨大明，学业之士不执自性、自相，虚己以求，不自谓是，则邪见消灭，真理自明，妄净不作，实用乃达，人生标准既得，杀贪之祸即除。斯则二义之于今日，其功用尤巨，其地位应尤崇也。

第五、比观之余论与希望者。此篇之旨，已见第一旨趣门中。

然犹有说焉。盖述此篇，既非为古人标其陈言，亦非与今人诤其新义。实窃信此二义，为救济当世之良药耳。自惟浅陋，未能如实发挥，用敢略著端倪，提其纲要，期与当代贤哲，共同讨论，共加深究，庶几综其渊微，覈其经纬，极其义趣，详其方便，以播诸文章，施于政事，莫安生类，蔚成大业，则匪独国学之光荣，亦乃法界之福利。鄙固之请，圣人裁焉。

《易经》与华严宗学说的形成

〔美〕华伦莱著 胡文和译

如果不把佛教思想家的哲学思想包括在中国哲学史之内，那么，这部中国哲学史就不是一部完整的哲学史。一方面，中国佛教思想是与中国人从印度邻邦学来的佛法相一致，它反映了印度的佛教思想。因此，中国佛教思想自然就含有某种非中国的色彩；另一方面，中国佛教思想也吸收并反映了本国的理论和观点。显然，中国佛学具有与印度佛学不相同的成份。既然佛法作为一种普遍性的真理，不是印度人所能垄断的，那末中国人就会严肃认为，由于他们“忠实”地表达了对这种真理的认识，因此，中国佛学也就能反映佛法。如同把基督教看作是希伯来语和希腊古典哲学的一种创造性综合体一样，人们也把“中国大乘佛教”看作是受了印度和中国文化影响的一个独立的分支。据说在基督教中作为救世主的上帝这一概念，是希伯来的耶稣和希腊的逻各斯这两个概念合并成的。假如是这样，我们也可以认为：在中国佛教思想中，与真如同义的“理”，就是印度佛法和中国道家的创造性之结合。我认为在华严宗（可能是中国大乘佛教最善于阐释经典的一个宗派）学说中，“理”这一词的使用表明了佛教的“法”和“道”的综合。“理”既是超自然的象征，又在结构上，以先前为印

-
- * 本文原载《中国哲学史研究》一九八四年第二期。译者原有自注云：“译自《中国哲学杂志》(Journal of Chinese philosophy) 1980年第七卷，第三期。作者华伦莱先生为美国加利福尼亚大学教授。”

度和中国都不了解的方式连结它们的内部关系。“理”为真如提供了一个新的概念。

那么根据这一看法，中国佛教思想事实上不只是简单的“印度化”，或者“中国化”的问题；甚至可以说成是一种“篡改”。中国佛教思想应该用其自身的术语去掌握它，而且只有用在当时有可能产生的术语，或者流行到佛教思想中的术语去掌握它。本文就是要探讨中国佛教华严宗所使用的“真如熏习”这一概念的含义。继而将说明，华严宗三祖法藏（643—712）怎样在其精心阐述的思想中，明显地采用了《易经》的思维方式。本文着重论述了中国的影响，而印度佛教思想对“真如缘起”论（即华严宗的“法界缘起”论）形成因素的考察则从略。长期以来，学者们已经注意到道家对中国佛学思想的影响，特别是对华严宗和禅宗的影响。但他们常常只是凭印象出发，笼统地认为老子的《道德经》和禅宗六祖慧能的《坛经》相类同；或者孟子的“人皆可以为尧舜”的人道主义，与佛教的“一切众生皆有佛性，人人都可成佛”的思想相近似。按照这样的方法来阐述中国的影响，实际上就忽略了在长期复杂的历史过程中，两种文化传统之间的互相冲突、调和、借鉴。本文将通过引证文献，和分析一系列导致法藏思想变革的情节，来使上述诸问题更为明确和具体。

虽然华严宗以后追溯其宗派的起源，把杜顺（557—640）作为首祖，但此宗在历史上真正形成是从三祖法藏开始的。法藏得武则天大力扶持，在武后在位期间（640—705），他依据《华严经》而建立的华严宗冠于诸宗之上。法藏曾公开与恪守玄奘（596—664）学说的法相宗论战。针对法相认为真如是“无为法”，并反对“法界缘起”论的观点，法藏认为真如似乎是“不变随缘、随缘不变”的。很显然，法藏完全有可能受了道家的“无为，无不为”观点的影响；或者是受了《易经》的“不易、便易”二重原理思想的影响。华严宗的这一宗旨遂被称为“法界缘起”论。

有关“法界缘起”论的基本经典很多，但最重要的是《大乘起信论》这部经典。《起信论》自从风靡中国以来，关于这部经典的著作是否为马鸣，一直都在引起争论。法藏实际上是应用这部经典来抬高自己的“法界缘起”学说，从而贬低法相宗的“阿赖耶识缘起”论。我们可以进一步说明：正是在法藏所作的《起信论义记》中，就有能确切表明《易经》对其产生影响的隐晦细节。

尽管《起信论》导致了法藏结构宏大的论疏，但其开头的韵文却很简单，这些韵文都需加以解说。《大乘起信论》只是阐述了虚妄、或生灭是怎样产生的，等等。虚妄是由九因引起心动，以及由无明熏习引起的反应而产生的。《起信论》不厌其烦地论述这一过程，例如：

云何熏习起净法不断？所谓以有真如法故，能熏习无明。

以熏习因缘力故，则令妄心厌生死苦，乐求涅槃。

根据《胜鬘狮子吼一乘大方便方广经》之说法，佛性能令众生厌生死苦而乐求涅槃。《起信论》主要阐明佛性不空，能使众生离妄念。《菩提道次第论》认为：佛性的作用能使众生远离颠倒梦想，从而生净法。甚至梁代（502—557）的武帝也在其《净业赋》这篇文章中表达了“净法”的思想。除此之外，瑜伽宗也阐述了阿赖耶识生净法，阿赖耶识所生之净法有助于达到涅槃。所有这些教义跟《起信论》著者的观点很相似，《起信论》似乎根本没有与上述论述相异观点的出现。

“熏习”一词，在上面所引的《起信论》那段的前一节已作了解释（Hakeda把“熏习”一词译成“渗透”）。例如：

熏习义者，如世间衣服，若人以香而熏习故，则有香气，此亦如是。真如净法实无于染，但以无明而熏习故，则有染相，无明染法，实无净业，但以真如而熏习故，则有净用。

《起信论》在此处对“熏习”的作用进行了一番简短的解说。我们的世俗之心无时无刻，无巨无细，都在受到过去业已造成的

烦恼、妄念、染污的影响，从而障碍着我们的心正确的认识现实。当我们的思维器官受到阻碍时，那末由此而产生的影响则不利于我们获得真正的识。“熏习”这一词通常用来解说我们处于苦境的原因。无明、染污，以及主观见解都可受到熏习。那么真如怎么能熏习非实体的无明呢？如果《起信论》确实是一部被中国人篡改，或为中国人原作的经典，篡改者或原作者就有可能为了对称，而嵌入了佛性能被熏习的这一段教义。关于《起信论》有三部著名的论疏，即隋代慧远（532—592）的《大乘起信论文疏》、新罗元晓（617—686）的《起信论疏》、和华严三祖法藏的《起信论义记》。

值得重视的是，大师们并没有忽视这一差异。为了想弄清楚，为什么以后有关妄觉如何产生的详细论述，《大乘起信论》对于这一在推理方面非常重要的反论，仅只有那么一两句话，慧远的论疏（不是东晋远公的著述）在这一点上显然有所踌躇，他评论道：

以何义故不说熏习，以此条未熏习所起，故不说之。

然而正是在这一点上，他求助于“远公”（即净土宗始祖），在其著作中寻找根据。他实际上直接引用慧远祖师的《大成义章》来说明这一需要解释的情况，故所谓缺的部份也就补全了。如下所述：

真如熏习所起亦二。一起无明，二起妄心。

根据远公的阐述，而由隋代同名的慧远引述于此，那末真如本身就可以生其无明，而无明又生妄心。假如是这样，印度哲学家们就会认为这一论述是很不合逻辑的，而且是犯了不可原谅的错误。真如（最高的真理）怎么能与其对立面（无明）相一致呢？然而，在中国的经典中，这并不是可能的，如：

以彼真如无分别故，能起无明。觉知性故为感所覆，便生妄心。

如果我们应用“道家逻辑”来解说，那末包含在此处的一连

串意思就不难明白了。^①真如无分别即冥、玄。^②本冥即意味着无明生（无明即谓不觉）。^③先识之真如（心）在超越其自觉的虚玄状态之后，即能达到认识的目的。¹故真如无分别，即“无起动”，最后受外色所染而生“妄心”。

实际上，上面所说的只不过是《大乘起信论》已阐述了的内容。而且就在《起信论》中的“无明熏习”这一节，同样也表现了中国式的“逻辑推理”。例如：

云何熏习起净法不断？所谓以依真如法故，有于无明；以有无明染因法故，即熏习真如；以熏习故，则有妄心。

第二个论疏者元晓在这方面就要谨慎得多，他不同意把“无明熏习”与“真如熏习”的讨论连在一起，他创造了“内熏习论”，而法藏和其他人以后也承继了这种理论，如下所述：

初中言法力熏习者，谓真如法内熏之力，依此熏力修习资粮，得发地上如实修行，至无垢地满足方便，由是能破和合识内生灭之相，显其不生不灭之性。

故言破和合识相显其法身，此时能灭相续心中业相转相。令其随染本觉之心，遂得归原，成淳净智。

在如此阐述了内熏习后，元晓完全遵循了这种正统论述的理论。他认为必须根除阿赖耶识的妄念，通过积善方能从因果流中回复本觉之心。

元晓的学识相当渊博，根据《摄大乘论》，他认识到“远离生死”即可不受重习。例如：

问：摄大乘说，要具四义，方能受熏故，说常法，不能受熏，何故？此中说以无明熏习真如。

答：彼论且约可思议熏故，说常法不能受熏，此论就于有思议故，说无明熏真如，真如熏无明。如是二种熏义异故，二论不相违也。

元晓引用这段教义来说明：常住的佛性也会因某种玄秘的原

因受到染污，因此他要调和这一相当明显的差别。

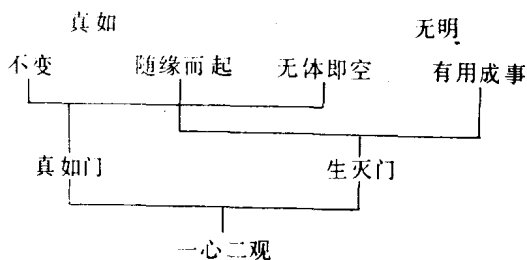
不过，印度大乘佛教思想中的真如就是涅槃，法性一般认为、是万法所依之本体。因此，我们可以想象得到，真如通将佛性方能作用于众生之心。但真如可以与无明相互作用吗？反过来，无明也可能障智，从而冥熏真如。那末，无明怎么能熏习真如本身呢？《摄大乘论》认为“不能”，而《胜鬘狮子吼一乘大方广方便经》则认为，由于佛法的力量，受到冥熏或染污的佛性能引导众生之心回复到先前的自我圆满真实状态。

《大乘起信论》的结构早就暗示了真如和无明的相互作用，慧远似乎以素朴的方式提到这两种原始精神实质的相互作用，之后元晓也曾为这一见解辩护。法藏最后无所顾忌，挺身而出，应用（以图解的方式）阴阳这两个统一的“本体”相互作用的理论来维护“法界缘起”论，从而公开与法相宗认为真如是“无为法”的说教分庭抗礼。例如，法藏认为：

谓真如有二义，一不变义，二随缘义。无明亦二义，一无体即空义，二有用成事义。此真妄中，各有真义故成上真如门也，各由后义故成此生灭门也。

法藏采用图表来

精心说明上段文字的含义，这种图表大概在公元八百年之后便已普遍流行了。该图表的结构如右：



为了要把这一基本图解讲清楚，法藏

详细地阐述了生灭门的结构，生灭门（如上所示）有两个组成部分，如下所述：

此随缘真如及成事无明亦各有二义，一违自顺他义，二

违他顺自义。

联想起黑格尔的术语，法藏所要详细阐明的意思就是：每一组成都可能既是顺自违他，或是违他顺自的型式。从生灭门生二义，再由这二义生四义，然后生八义。例如：

无明中初违自顺他亦有二义，一能反对诠释性功德，二能知名义成净用。

换言之，这些依次相生的义代表自我克制的无明，或以主动，或以被动的型式肯定其对立面，即真如（那个“它”）。更为自我肯定的依次相生之义如下——它们既肯定其无明，又隐覆真如。

〔无明〕违自顺他亦有二义，一〔主动〕覆真理，二〔被动〕成妄心。

括弧中补充的“主动”“被动”、二词使得这一段文字所要表达的内容更为明确，即成了阴阳相互作用的型式。例如：

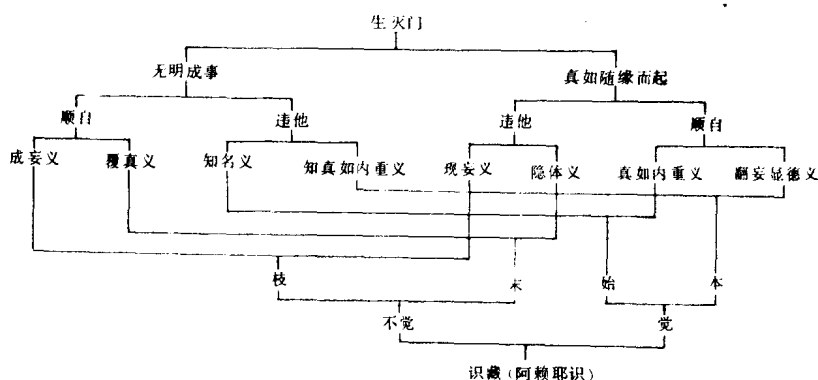
真如〔随缘而起〕违他顺自亦有二义，一〔主动〕翻对妄染显自德，二〔巧妙地〕内重无明起净用〔乐求涅槃〕。

〔既然如此，真如〕违自顺他亦有二义，一隐自真体义；二显现妄法义。

在法藏这一新的图解中（图解仅仅是把《起信论》最初所暗示的意思笼统地结合起来），元晓“内熏”的思想已被归纳为四个依次相次的“真如随缘而起”义。既然由一义生二义，二义生四义，因此法藏在生灭门下建立了完全的“一生二，二生四，四生八”的结构，然后他又把这八义重新组合起来，即“八合四，四合二，二合一”，依次把它们套迭入阿赖耶识（识藏）。下面就是这种辩证综合的发生图。（图见414页）

下面这一图解展示了两种运动，图的上半部由一扩展到八，展示了生灭的客境及其组成。图的下半部又从八相互结合成一，说明主观识的一面。把它们归纳起来，就说明一切相（生灭，图之上半部）仅仅是（识藏，即阿赖耶识）识所生。虽然由一而生

出八，但在中国思想史中，图表所显示的法藏的主要变革，一般说来，可能是先由《易经》所表达出来的。不过把客观外境依次“套迭”入识（图的下半部），这种主观唯心主义在传统的《易经》思想中是没有的，因为《易经》根本不推论“心生八卦”。



境是无明和真如构成的，这两者的结合在客观上就产生了生灭境；而在主观上，遂生成各种不同的觉与不觉。因此真如和无明既能否定自身，而又能肯定自身。“真如”和“无明”通过量变而生成的八种型式，可由下面的表来说明。

左边（无明）

右边（真如）

负值

正值

- 3、- 4、- 2、- 1 + 2、+ 1、+ 3、+ 4

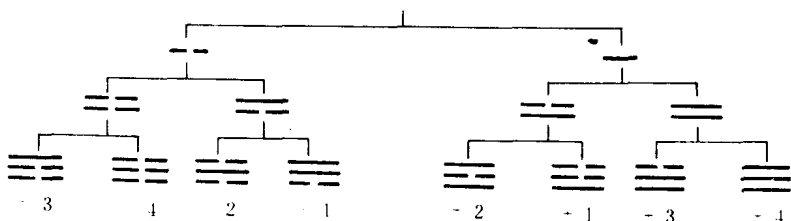
数字的值说明了真如（正值）和无明（负值）各自的内在禀赋。位于右边最远的是 + 4，即居主动顺自违他的真如（“翻妄显

德义”)。左边最近的是-1,即居自谦违自顺他的无明(“求真如内熏义”)。这一对(+4和-1)结合起来即为本觉,其数字总值为+3。故这有可能是来自真如,无明两方面的二义之间最圆满结合。其他的结合型式可列于下:

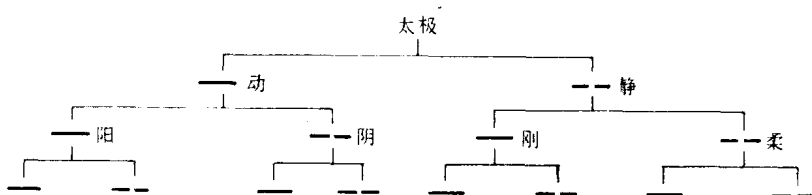
始觉	+ 3 和 - 2	总值为 + 1
枝不觉	- 3 和 + 2	总值为 - 1
末不觉	- 4 和 + 1	总值为 - 3

法藏在《起信论义记》中巧妙地阐述了生灭是与阿赖耶识相一致的,而且还论证阿赖耶识是觉与不觉之藏所。识尽管隐覆于无明,但是识还是能觅得真如,并于俗境中求得解脱。

《易经》说:太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦。故前面的图表在结构上可以通过上述的推论,采用《易经》的型式排列于下:



上面重新排列的图表是我用来说明《易经》对法藏思想的影响。虽然《易经》确实已包含了这种进化的思想,不过在法藏以前,用图表的型式来表达《易经》的思想还不为世人熟习。但令人惊讶的是,北宋的理学家邵雍(1011—1077)第一次制出与上面相类似的图表,邵雍晚于法藏三个世纪。其图表见416页。既然邵雍有可能借用了宗密的思想,这只是进一步证明了:《易经》对华严宗解说法和法性所产生的影响并不是片面的;华严宗同样也为宋代的理学家重新发现了《易经》的思想。



在上面的论述中，我极力要阐明的是《大乘起信论》中含义隐晦的一段文字，怎样引起了关于真如缘起性，或者法界缘起性的推论。最后法藏又是怎样无意识地借用《易经》的学说方才解决了这一问题。“真如随缘而起”义产生了生灭，要是真如无“随缘义”，那么相也不会产生。而“真如随缘不变”（一切相都分享有真如，但真如本性不变）义遂构成了真如的内在含义。因此理、或真如、实、生灭真相在含义上是一致的。真如并不只是“无为法”，而是能动地创造世界。这样的“中国大乘佛教”思想就阐明了禅宗关于自然界有“德性”，真如无处不在，甚至真如与道家的“自然”一致的思想。法藏对《大乘起信论》的论疏就为以后中国哲学的多方面发展开创了新的途径。而且正是通过他应用《易经》，一反中国过去理解佛法恪守印度矩矱的状况，以致中国佛学今后有可能在思想方面大胆地进行自己的探索。

道教与《周易》的关系初探

卿希泰 詹石窗

《周易》是我国古代一部珍贵文献。它对我国哲学、史学、文学、宗教学以及天文、历法、医法、法学、数学等的发展都产生过重要影响。西汉以来，注者数以千计。道教徒也很重视《易》理的探讨，大加注疏和发挥。据唐李鼎祚《周易集解》，成汉道士范长生曾有“易注”。《茅山志》载，陶弘景著有《卜筮要略》一卷，《周易林》一卷，《易林体》三卷，《易髓》三卷；王远知撰有《易总》十五卷；李含光撰有《周易义略》三篇。《宋史·陈抟传》称，陈抟好《易》，曾作《无极图》、《先天图》，并以《无极图》刻于华山石壁。《宋史·艺文志》著录了陈抟的《易龙图》。金代道士赫大通谓尝梦神人授以《周易》秘义，著有《大易图》，等等。这些著作，大多失传。目前，尚见于《道藏》的“易注”、“易演”有：《易林上下经》，焦贛撰；《易数钩隐图》三卷，附《遗论九事》一卷，刘牧撰；《周易图》三卷，周敦颐等撰；《大易象数钩深图》三卷，《易象图说》内外篇凡六卷，张理仲撰；《易图通变》五卷，《易筮通变》三卷，雷思济撰；《古易考原》三卷，正一道士张国祥校梓；李氏《易因上下经》凡六卷。《道藏》收录的“易注”、“易演”如此之多，反映了道教徒对《周易》的高度重视。

恩格斯说：“任何意识形态一经产生就同现有的观念材料相结合而发展起来，并对这些材料作进一步的加工，不然它就不是意

• 本文原载《周易纵横录》，唐明邦等编，湖北人民出版社一九八六年十一月出版。

识形态了，就是说，它就不是把思想当作独立地发展的仅仅服从自然的独立本质来处理了。”（恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷第250页）这是意识形态发展的一条共同规律，道教也符合这一条规律。实际上，道教徒不单纯是注《易》，更重要的还在于把它当作基础的经典而广泛应用。《周易》从内容到形式都为道教所吸取，它渗透到道教的基本信仰、神仙体系、方术仪式、政治伦理等各个方面。

一、从基本信仰方面来看

宇宙是怎样产生的？这不仅是哲学探讨的问题，也是宗教面临着必须回答的问题。道教也在这个问题上大作文章。道教接过老子哲学“道”这个范畴，以解释天地自然的演化，并作为基本信仰。从道教对“道”的说明中可以看出一个特点：以《易》解“道”。

东汉后期，阶级压迫加重，豪强势力扩张，灾害频起，民不聊生，道教产生了。五斗米道创立者张陵，依据《太平经》制作道书，传说为他所作的《老子想尔注》中就开始以《易》解“道”。他说：“道贵中和，当中和行之，志言不可盈溢违道诚。”这是以《易传》的“刚柔得中”思想来解“道”。《易传》认为：“得中”乃象人有正中之道德。《乾·九二》：“见龙在田。”《文言》：“龙，德而正中者也。”

东汉以后，魏、晋、南北朝时期的道教，以《易》解“道”者有增无减，葛洪就是其中重要的一位。葛洪少受儒学教育，亦明河洛图纬，尤好神仙导养，著《抱朴子》以阐明教理。其《道意》篇说：“道者，涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有。论其有，则万物犹为无。”又《明本》篇在直接引《易》以解“道”之后说：“凡言道者，上至二仪，下逮万物，莫不由之。”所谓“涵乾括坤”即是说，“道”本包含着乾坤二仪，这样，便把《易》与《老》融

合在一块了。

如果说汉、魏、两晋、南北朝以《易》解“道”只是“序曲”的话，那么唐、宋、元、明时期的道教则一直进行着以《易》解“道”的“大合唱”。

唐朝皇帝，认老子为始祖，极力提倡道教。唐玄宗自出马，作“御制”《道德真经疏》，在第三十九章关于“昔得一”的解释中，他说：“‘天得一以清’，气象之大者，莫大乎乾元，故先标之为得一之首。纯阳之气由得一，故能穹窿广复资格万物尔。”此话是从《乾·彖传》脱颖而出的：“大哉乾‘元’，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”《易传》认为，天有日之运行，以定上下四方，以成昼夜四时。“天”就是“乾元”，也是一，而老子哲学中的“一”则是“道”的另一说法。唐玄宗以“乾元”解老子哲学的“一”，“道”也就等于“乾元”了。

皇帝如此，道士何曾不是这样？一无名氏（按：道士喜欢隐其名）之《道德真经解》说：“道生一，易变而为一，一之所起也，故曰道生一；一者，形变之始也，天地有形之最大也，故曰一生二；天地定位，人居乎中，而三才成焉，故曰二生三；……人之一身，貌肖天地，阴阳冲气皆具，其中毕有至神者典之，亦犹主公之于天下也。”所谓“三才”出自《说卦》：“昔日圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”《易传》以六爻象“三才”，上两爻象天，下两爻象地，中间两爻象人，各有其位。无名氏《道德真经解》以“天、地、人”谓老子哲学中的“一、二、三”，这是把“道”与“易”看成同一个东西。无名氏如此，著名道士亦复如是。且看成玄英对“道大、天大、地大、人（王）亦大”的解说吧：“境域之中有此四大，王有化被之德，故继二仪而居一数也。”（《道德真经元德纂疏》）二仪即天地，

天、地、王（人）合为三，都是由“道”化生，这样，老子“道”系统和《易传》“道”系统便没什么差别了。

不过，道教解“道”不仅把它同“易”等同起来，而且把它神化了。这在被全真道所推崇的邓锜《道德真经三解》中表现尤为突出。邓锜在运用《易传》的“太极”、“两仪”、“刚柔”等一系列概念来解释“道”之后，便向神学方向大步迈进。他说：“道，太极一圈出入动静也。”又说：“太极图中有一神物，可重一斤十六零三百八十四铢，五千四十年又五千四十日而后结成形如鸡卵、色似丹砂、明如皦日、味胜甘露，先天地而生，后天地而成，天地得之而生万物，圣人得之而生万民，虽寂寥独立而不改其变，虽周圆启行而不危其化，可以为天下民物之母。神乎！神乎！故圣人字之曰道，强名曰大。”被邓锜这样一注，老子的“道”和《易》之“太极”完全成为主宰一切的神了。

随着封建制度的衰落，道教在明代以后开始衰落，但以《易》解“道”这个“合唱”仍然没有结束。明太祖在其亲注《道德真经》中还说：“呜呼！老子圣哉！何明道之极也……道乃先天地之一气，以清升而为天，浊沉坠而为地，是为一生二，天地乃曰二仪，与先天一气并做是三，二仪即立，四象昭昭，日月星辰是也……”

综上所述，就时间而言，以《易》解“道”贯穿于道教的生产、发展、衰落的整个历史进程中；就内容而言，涉及了“道”的性状，“道”的自身运动，“道”与“一”的关系，“道”化生天地万物等一系列问题；就注者而言，有崇道的皇帝统治者，也有著名道士。在他们看来，“道”就是“易”、“易”就是“道”，《老子》的“道”的体系与《周易》的“道”的体系完全一致，最终，“易”与“道”都成为主宰一切的神。这样，道教以“道”为基本信仰不就是与《易》中关于宇宙演化的观念密切相关了吗？

但是，这不是偶然的。早在《易经》中，就已经把“道”作为“道理”来使用了（当然也有用作“道路”的场合）。《随·九

四》：“有孚在，道以明。”道”在此就是道理。而“孚”是什么呢？《后汉书·鲁恭传》注：“孚，诚信也，《一切经音义七》引《字林》：“孚，信也，亦生也。”《随·九四》是说，只要心里有“孚”，“中道”就会明察。再如《坎》卦卦辞：“有孚维心，亨，行有尚。”这是说，只要心里有“孚，得刚健正中之道，则往而有功。《易传》把“道”看作是由“孚”产生的，受“孚”制约的，“孚”产生了“道”，“道”产生阴阳（乾坤），阴阳化成万物，万物既借“道”以生，又赖以归宿，“道”又成为宇宙的主宰，这是一种唯心主义宇宙观。

老子哲学中的“道”是对《易》的唯心主义宇宙观的发挥，虽然去掉了“孚”，直接以“道”作本体，但其唯心主义实质并无改变。老子认为“道”是看不见、摸不着的，但它又无所不在。为了说明“道”，老子也沿用了《易》之卦：“损”与“益”。王夫之说：“彼佛老者，皆托其《损》以鸣其修。”（《周易外传·解损》）此所谓“老”主要指道教，但也包括老子。《道德经》第七十七章说：“天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足而补有余。”老子从“天道”推论“人道”，认为“人道”要统一于“天道”。“损有余而补不足”乃合乎自然。再者，老子认为“道”是无私的，人要体“道”，须“日损”之，所谓“损”含有谦下之意。《谦·九三》：“劳谦，君子有终，吉。”这就是谦受益，满招损思想的体现。在损益方面，《老子》与《易》十分类似。总之，《老子》吸取了《易》的许多思想材料，有直接的渊源关系，故早有“老子《易》”之称。老子之后的道家也一直很重视《易》。《庄子》、《列子》、《吕氏春秋》说《易》或引《易》以描述“道体”者比比皆是。这说明《易》在道家那里已占有重要地位。道家的著作同《易》一样，较注重自然方面的探讨。道教也正是沿着这条线走下来的。当然，作为宗教，道教不仅接过了老庄等的唯心主义本体——“道”，而且使之人格化、神学化。道家和道教的区别就在于此。

二、从神仙体系方面来看

作为宗教，不仅以虚幻的形式说明宇宙的起源，而且设置了彼岸世界。道教的彼岸世界就是神仙世界。在神化“道”的同时，道教造出了一个庞大的神仙系统。有：玉清元始天尊，上清灵宝天尊，太清道德天尊，昊天金阙至尊玉皇大帝，中极紫微北极大帝，勾陈上官天皇大帝，扶桑大帝，三皇五帝，九皇，八卦神等等。从这当中的许多神仙名称，也可看出道教同《周易》的密切关系。

（一）道德天尊 《太上老君开天经》说：“伏羲之时，老君下为师，号曰无化子，一名郁花子，教示伏羲推旧法，演阴阳，正八方，定八卦，作《元阳经》以教伏羲。”又说：“周初时，老君下为师，号曰鬻鬻子，作《赤精经》。老君曰：秘化之初，吾体虚无，经历无穷，千变万化，先下为师。三皇以前，为神化之本；吾后化三皇五帝，为师并及三王，皆劝令修善。天一，地二，人三，时四，音五，律六，星七，风八，州九，合有四十五，子午卯酉，中央各有九算，戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，中有五龟，体成八卦。”从《开天经》对老君的描绘可以看出什么呢？第一、老君既是《易》的创造者，又是《易》之高师。第二、老君是按照《易》理来安排人间活动的。第三、老君对《易》理的传授异常勤奋，有言传又有身教。第四、老君的弟子满天下。在《开天经》看来，似乎惟有老君，《易》理才得以流传。

（二）八卦神 《太上老君中经》：“八卦天神下游于人间，宿卫太一为八方使者，主八节日，上计校定吉凶。乾神，字仲尼，号曰伏羲；坎神，字大曾子；艮神，字照光玉；震神，字小曾子；巽神，字大夏侯；离神，字文昌；坤神，字杨瞿，号曰女娲；兑神，字一世。常以八节之日存念之，其神皆在脐中，令人延年。”所谓“主八节日”出自《说卦》：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役

乎坤，说言（焉）乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言（焉）乎艮。”“帝”即天帝，“出乎震”即出万物于震。古代历法，一年三百六十日，以八除之，得四十五日，震为正春四十五日之季节，震以下诸卦亦各配四十五日。《易传》以八卦象征万物一年四季的变化规律。《太上老君中经》把八卦套在历史、传说人物的头上，其用意也在于表明“天神”也是有条不紊，秩序井然的。

（三）九皇 《三才定位图·下篇》：“《易》之八卦，盖祖乎天真九皇之气，纯阳为乾而居西北，纯阴为坤而居西南。乾阳下降而夺坤中之阴，故坎中实而为月也，坤阴上升而守乾中之阳，故离中虚而为日也。”很显然，这是以《易》“九”老阳之数比“九皇”。这种比附在图中表现更为明显。所谓“虚皇天尊”、“虚皇元老”、“天真九皇”盘腿而坐，外亦各有九个圈圈。

总起来说，在道教看来，天尊、八卦神、九皇有如下一些神通：知晓人意，通达人心；变幻莫测，法术无边；造《易》传《易》，教化下民；动静有常，有条不紊。这些神的创造不仅利用了《易》的形式，就内容而言，在《周易》里也可以找到原型：

《师·上六》：“大君有命，开国承家，小人勿用。”

《大有·上九》：“自天佑之，吉，无不利。”

“大君有命”，《周易集解》引干宝曰：“大君，圣人也，有命，天命也。”孟喜曰：“大君者，兴盛行异者也，故云大君圣人也，上于三才为天位，故云有命，有天命也。”开国即封邑。承家：《周礼·夏官·序官》“家司马”注：“家，卿大夫采邑。”《师·上六》把圣人建立国家、设置都邑这样的大事看成是天之命。“佑”即右。《说文》：“右，助也。”《大有》把天看成可以资助于人的。可见，《易经》塑造了一个至高无上的有意志的“天”。

“天”的神性，《易传》作了发挥和补充。首先，《易传》继续描绘了“天”的人格性和至尊性。第二，点出了《易经》隐含着的关于“天”造蓍龟，天明蓍龟的观念。《易》是一部占筮之书。筮

人问天，天告吉凶，本身就意味着天明蓍龟。《易传》明确地表述了这一观念：“是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。”（《系辞上》）这里的“神物”，指“蓍龟”。“天生神物”，就是说天创造了蓍龟。第三，“天”本身的行动也是符合《易》的规则（自然的“天”和人格化的“天”杂糅在一起）。显然，《周易》塑造的这个至高无上、通晓人意、创造蓍龟、教人蓍龟的“天”，就是“天尊”的原型，而八卦神等也都从《周易》之“天”分得了一部分神性。道教正是从这里取得灵魂，把一些历史材料进行加工、改造而造出许多的神。不过，道教所塑造的这些神则更人格化了。

道教以《周易》的“天”为模型来塑造“天尊”，并从《周易》的“天”抽取部分神性来塑造低一级的神，这不是偶然的。重要原因之一就是：《周易》的“天”神，比起原始时代人们的神灵观念来已具有较高的抽象水平。恩格斯说：“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的最原始的观念中产生的。”（恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷第250页）在原始人看来，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西，人类自身的思维活动、生殖现象也是十分奥妙的，他们开始用人格化的方法同化自然力，从而神就产生了。在我国的原始宗教中就有山神、水神、火神、龙神、虎神等观念。随着社会的发展，自然力的崇拜逐渐向社会力崇拜过渡，于是出现了各种兽身人面或鸟喙人面的神，如庖牺氏、女祸氏、神农氏、夏后氏等等。这些神灵与《周易》中的“天”相比，其共同点是人格化，不同点是原始的神灵观念并无至尊性，其活动范围也限于较狭隘的区域，这是同原始阶段的生产力水平相适应的；而《周易》的“天”则无所不管，经过董仲舒的润色，“天”的至尊性简直到了无以复加的地步。这就为道教造神奠定了基础，为它改装原有的神提供了原则。第二、这也

是道教抬高自身地位的需要。汉初，黄老思想曾为统治者所提倡，占居支配地位，但是，当封建统治秩序渐形巩固、经济得到恢复之后，很快地儒家的思想就起而代之。汉武帝采纳了董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”。此后，儒家思想一直是统治人民的正统思想，而《周易》又被儒家列为“五经”之一，备加推崇。但到底谁是《周易》源流的正宗呢？这关系到二教谁为主，谁为次的问题。道教用无限夸大的手法，把《周易》说成是由道德天尊创造并传授，把孔子及其学生曾子等纳进神仙体系，成为道德天尊的“部下”，其用意就在于要达到“道本儒末”的目的。

三、从方术仪式方面来看

方术仪式是构成宗教的基本要素之一，是设想达到彼岸世界的途径或方法。道教对达到神仙彼岸世界的方法、途径设计了很多，符箓和炼丹是重要的两种。

（一）符箓 这是一种似字非字的图形，道教谓可“遣神役鬼”，“镇魔压邪”。《三箓篇·上〈周易内文〉三甲处》说：“《周易内文》具八极圣祖名上字妙行符，昔伏羲传与神农，神农传由知五谷之播种，辨别百药之良得，济生民，后箓图得之为颡师，周公得之以明《易》道，太公得之以阴谋佐武成王灭纣，孔子得之遂洞幽微，以赞《易》道……”把符箓的产生推得如此之早，这不过是吹嘘之辞，但依照《易》造符箓却是客观事实。《道藏》就保存了相当不少的以卦命名的符箓。如《八卦内吉凶应箓》将乾卦辞“元亨，利贞”书于箓中；又有《东方震符》谓“其神青衣，头带青冠，如女子之形，若有疑问，告人吉凶。”还有《东方艮符》、《东方巽符》、《东方离符》、《西北乾符》、《西南坤符》、《西北兑符》等。

（二）炼丹 这是道教企图达到神仙彼岸世界的主要手段。分两种：内丹——拟人体为炉鼎，以炼体内精、气、神；外丹——指矿石药物烧炼。这类书籍很多，《参同契》是重要的代表作。五

代彭晓注本序说：“魏伯阳，会稽上虞人，修真潜默，养志虚无，博瞻文词，通诸纬候，得古文《龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》，撰《参同契》三篇，复作补塞遗脱一篇。”《参同契》即谓与《周易》理通而契合。《易》有纳甲之法，相传京房所作，以月之晦朔弦望象卦体，而以其出没方位纳之。《参同契》多借此法，言坎离水火龙虎铅汞之要，以阴阳五行昏旦时刻为进退持行之候。《参同契》因《易》以论作丹，后世言修炼者皆祖之，注家蜂起，继《参同契》之后的《黄庭经》、《悟真篇》、《易外别传》也都是以《易》理论作丹。借《易》论作丹的较重要的著作还有：《大还丹诀》、《大丹直指》、《金丹要诀》、《黄帝九鼎神丹诀》、《中和集》、《三天易髓》等。有的专讲外丹，有的专讲内丹，也有二者得兼的。就内丹而言，《易》理主要用在描述人体元气运行的周期，说明炼丹时刻的掌握。《参同契》以十二卦象征元气阴阳消长。十一月复卦，阳气初长；十二月临卦，二阳爻；正月泰卦，三阳爻；二月大壮卦，四阳爻；三月夬卦，五阳爻；四月乾卦，纯阳；五月姤卦，一阴始生；六月遁卦，二阴爻；七月否卦，三阳爻；八月观卦，四阴爻；九月剥卦，五阴爻；十月坤卦，纯阴。如此循环往复，这叫“一岁”之火候，亦通“一日”之火候。一岁，冬夏二至为一阴一阳之所；一日，子午二时为一昼一夜之光，炼丹就是要掌握阴阳往来变化的关键时刻。

符箓和炼丹这两种方术有一个共同点，即与中医学的相关联。符箓在原始道教那里是以治病的面目出现的，而道教徒在说明符箓的制造和应用时，往往《易》医结合。如《召五神混合符》服符咒曰：“太灵丹，光耀三田。杀灭尸虫，辟切魔烟。五神混合，百关通全，能令冬热，即使夏寒，回反坎离，施气绵绵。我身荡荡，由化千端。入我五脏，百神不迁（迁）。真气内降，剥坤健乾。”（见《灵宝无量度人上经大法》卷八）所谓“回反坎离”，指在“五神”的作用下，人体元气阴阳变换；“剥坤健乾”，指元气的循环往

复。这里不仅运用了《易》卦，而且用了中医的脏象、经络理论中的概念。内丹术在这方面体现得尤为突出。上述十二消息卦以象征一年或一日元气的运行，恰好与中医“子午流注”学说相吻合。

符箓和炼丹同医学相关联的特点也可从《易》中找到一点踪迹。医，古作醫，从巫。古代医巫不分。占筮作为巫的一种，也行使医的职能。《周礼·春官》：“古人掌占龟，以八筮占九筮，以八卦占筮之八故，以眊（视）吉凶。”所谓“八故”就是对“八事”的占筮。“以帮事作龟之八命，一曰征，二曰象，三曰与，四曰谋，五曰果，六曰至，七曰雨，八曰瘳。”按《说文》：瘳，即疾病愈也。《史记·日者列传》载：“且夫卜筮者，扫除设座，正其冠带，然后乃言事，此有礼也。言而鬼神或以飨，忠臣以事其上，孝子以养其亲，慈父以畜其子，此有德也。而以义置数十百钱，病者或以愈，且死或以生，患或以免，事或以成，嫁子取妇，或以养生。”卜筮疗病，在古代占有重要地位，甚至生死攸关，这在《易经》中还可找到内证。《豫·六五》：“贞疾，恒不死。”久病求治，筮人告以结果。病虽久，还是会痊愈的，不会死。《无妄·九五》：“无妄之疾，勿药，有喜。”这说的是得了病，不胡思乱想，心情舒畅，宁神静养，不吃药也会好的。占筮治病在《道藏》中亦有反映。《历世真仙体道通鉴》卷七载：许季山得病不愈，清斋祭泰山，张巨君为之筮卦，遇震之恒，初九、六二、六三有变，巨君曰：“……冥理难欺，汝勤自首，吾还山当为汝请命也。”季山渐愈，巨君传季山筮卦卜，喜于《易》占，但不得巨君度世之方。从上述记载看来，占筮治病有两个特点：首先，“神灵”感应。符箓治病大概就是在这种神灵感应治病法的启发下加以变通而出现的。再者，心理疗法。筮者为病人占，郑重其事，“扫除设座”，念念有词，而病人身临其境，如在其中，这就使筮者和病人都进入一种特殊的思想境界，专注于一。这与道教内丹修炼中的意守、存想或语词导引实质上是一样的。

符篆、炼丹同医、《易》密切相关的原因还可从医巫分化的过程得到进一步的说明。如上所述，占筮治病在古代占有重要地位。筮人在占筮中必然地要接触很多人，了解到生产实践、社会生活，包括医药药物等方面的知识。随着生产力水平的提高，社会的发展，医学方面的知识逐渐增多，医乃最终从占筮一类活动中分离出来。这些人由于本来是从事占筮的，对《易》理相当熟悉，所以也就利用《易》理来分析和解释生理、病理、经络、藏象，而古代占筮治病由于有精神疗法的特点，在一定场合、一定程度上促进了人体健康，但是，又给人以假象，似乎与“神灵”勾通便可使身体永存，长生不死。因此，在医和巫分化的过程中，有一部分人一方面行医，一方面继续搞“神灵感应”之术，这就是道士的前身——神仙方士。如果说医是从巫、特别是筮人的队伍中分化出来的，那么，神仙方士则是这两者的渗透。由于这样，道教的炼丹书基本上是同《易》理、中医学密不可分的。这些著作虽有浓厚的宗教迷信色彩。但也继承了《易》的医学思想和辩证法思想，并且有较大发展，表现出科学和宗教迷信的相互渗透。

四、从政治伦理方面来看

与其他宗教一样，道教也有一整套的政治伦理思想，其中有相当一部分也是来源于《周易》或是在《周易》政治伦理观念的启迪下建立起来的。

（一）“变革”思想 就拿以太平道为组织形式的黄巾起义的口号来说吧。黄巾起义的口号是：“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”所谓“苍天”，其色为青，在五行为木，于五方为东，指汉王朝；“黄天”，其色黄，在五行为土，于五方为中央，指黄巾政权，意即代表汉王朝的“苍天”已经死了，将出现一个代表农民利益的“黄天”主持世界；“岁在甲子”指汉灵帝中平元年；“天下大吉”指各地教民同时起义，推翻汉王朝的反动统治之后的

太平日子。

“苍天已死”说明王朝的统治并非永恒，体现了“变革”的思想。黄巾起义这个口号的直接理论依据来自《太平经》。《分解本末法第五十三》：然天数“起于一，终于十，何也？天初一也，下与地相得为二，阴阳具而共生。万物始萌于北，元气起于子，转而东北，布根于角，转在东方，生出达，转在东南，而悉生枝叶，转在南方而茂盛，转在西南而向盛，转在西方而成熟，转在西北而终，物终当更反始，故为亥，二人共抱一为三皇初。是故亥者，核也，乃始凝核也，故水始凝于十月也。壬者，任也，已任必滋日益巨。故子者，滋也，三而得阴阳中和气，都具成而更反初起，故反本名为甲子。”这段话告诉我们：天下万物，各有其数。生生灭灭、各有其时。由一而十，终十复一。春秋冬夏，六十为周。干支数满，复回甲子。《太平经》看到了事物的产生和发展是有一个过程的，是由弱到强、由小到大的。《太平经》认为事物生灭离不开“甲子”周而复始的规律。“甲子”是生之始，变之端，其重要性不言而喻。黄巾起义的日期定在“甲子”，就是《太平经》“通变”思想的结晶。然而，这种思想的源头还应上溯到《易》。《系辞上》：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”又说：“一阖一辟谓之变。往来不穷谓之通。”《易传》认为治国治民也是应该“尚变”的。《系统下》：“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。”《易传》把“尚变”的思想进一步贯彻，提出“革命”的思想。《革·彖》：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉。”表现了积极的态度。《易传》这种思想是汤武革命的总结，又是以道教为组织形式的黄巾起义的前导。

（二）戒杀观念 道教认为：修道必须戒杀。《妙林经二十七戒》载，不得“因恨杀人”，不得“好杀物命”。《老君五戒》之第一戒即谓“不得杀生”。《元史·释老传》载：丘处机曾劝太祖“止杀”，

每言欲一天下者，“必在乎不嗜杀人。”道教“止杀”这一戒条是“怀德”伦理观的贯彻。《太平经·案书明刑德法第六十》指出，十一月内怀一德，一群众入从，十二月内怀二德，二群众入从，正月内怀三德，三群众入从，二月内怀四德，四方群众入从，三月内怀五阳盛德，五群众贤者入从，四月内怀六德，万物并出现，莫不扰扰中外归之。施德越多，归之众也越多。相反，施之于刑，则众叛亲离。刑的极端就是杀。施德与刑杀是相对而言的。提倡施德，同时也就反对刑杀。为什么必须施德而反对刑杀呢？《太平经·分别四治法第七十九》说：“象天治者，仁为生不伤。”天是有仁德的，体天治国，以德为重。这是对《系辞》“天地之大德曰生”思想的发挥。

无疑地，《易传》关于“天地之大德曰生”的观念，是针对残酷的统治提出来的。从奴隶制到封建制对人民的残酷统治的重要标志之一就是刑杀。《书·康诰》说：“文王作罚。”《牧殷》铭载：不用先王作刑，亦多虐庶民。《书·吕刑》说，周代已有墨、劓、剕、宫、大辟五刑。五刑之属多至三千。《易经》也反映了西周刑罚的情况。《困·九五》：“劓刖，困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀。”《剥·六五》：“贯鱼以宫，宠无不利。”《睽·六三》：“见舆曳，其牛掣，其人天且劓，无初有终。”这包括了割鼻、断足、黥额、破坏生殖器等刑罚。刑罚残酷，必然引起人民的激烈斗争，这对于统治者来说也是不利的。《易传》关于“天地之大德曰生”的话，是站在地主阶级立场上对统治者的劝告。道教的“戒杀”观也有这种意味，但另一方面，“戒杀”观在一定程度上也反映了人民群众的呼声，具有一定的积极意义。

（三）等级观念 《太平经》说：“神人者象天，天地动照无不知。真人者象地，地者直至诚不欺天，但顺人所种不易也。仙人者象四时，四时者，变化凡物，无常形容，或盛或衰。道人者象五行，五行可以卜占吉凶，长于安危。圣人者象阴阳，阴阳者象

天地以治事，合和万物，圣人亦常和合万物，成天心，顺阴阳而行。贤人象山川，山川主通气达远方，贤者亦当为帝王通达六方。凡民者象万物，万物者生处无高下，悉有民，故象万物。奴婢者衰世所生，象草木之弱服者，常居下流，困不伸也。”《见卷五十六至六十四》《太平经》把神与人分为八个等级：神人，真人，仙人，道人，圣人，贤人，民人，奴婢。在《太平经》看来，神人是最厉害的，无所不知；真人、仙人、道人、圣人、贤人的本领依次递降，而奴婢最低下。等级观念也是中国古的一个重要思想，儒家经书几乎都有这个思想。但《太平经》关于等级划分的依据则与《易》更为接近。透过神人、真人、仙人、道人等的背后，我们看到了一个天地、四时、五行、阴阳、万物的阶梯。《太平经》认为这种顺序是不可改变的，它说：“是犹《易》之乾坤，不可反也；犹六甲之运，不可易也；犹五行固法，不可失也；犹日月之明，不可掩盖也，犹若君居上，臣在下，故不可乱也。”以卦象人，定等爵级，这是《易》的特色之一。《系辞上》说：“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣。”这是说，乾坤天地，其地位是固定不变的。天在高处，地在低处。高者为尊，低者为卑。由乾坤天地及之君臣，则君为天，臣为地；及之父母，则父为天，母为地；及之“君子”与“小人”，则君子为天，小人为地。尊卑贵贱，泾渭分明。

等级观念在尔后的官方道教中有了发展。南朝道士陶弘景著《真灵位业图》，将所有道教的真灵，包括天神、地祇、人鬼及诸仙分成了许许多多等级，分别排定班次，指出，“虽同号真人，真品乃有数；具目仙人，仙亦有等级千亿。”划分等级在南朝之后的道教中也一直是重要的伦理信条。

道教为什么把《周易》的等级观念作为自身伦理戒律的重要信条呢？马克思主义认为：任何意识形态都是客观存在的反映。《易》的等级观念是殷周及战国时社会等级制的体现。等级制是一种极

严格的社会分工制。在私有制社会中，“分工和私有制是两个同义语，讲的是同一件事情，一个是就活动而言，另一个是就活动的产品而言。”（马克思和恩格斯：《费尔巴哈》，《马克思恩格斯选集》第1卷第37页）等级制是维护以君主为核心的政治统治的。《周易》中的等级观念作为社会等级制的反映，是统治阶级意志的表现。作为统治阶级的思想，在奴隶社会和封建社会中，它是占统治地位的。道教是封建意识形态之一，不可避免地要受反映统治阶级意志的等级思想的影响。

*

*

*

《易传》曰：“天下一致而百虑，同归而殊途。”《周易》作为我国古代一部极重要的文献，其影响是十分广泛的。它不仅仅是儒家的经典，其实，道教的三洞经书到处都可以找到从《易》脱胎而出的痕迹。陶弘景在叙述“为书之本始”时曾说：“梵书分破，二道坏真，从《易》配别本支，乃为六十四种之书也，遂播之于三十六天，十方上下也，各各取其篇类异而用之。”（《真诰》卷一）他把作书远推至“天地初开”，这当然是荒唐的，但关于“三十六天，十方上下”之书（即道教三洞），由《易》配别而成，却值得注意。

《易》数排列组合的探讨

郭 忠 和

《易》居我国六经之首。首先是伏羲法天、地、人、物与河图，以画八卦和六十四卦，象征宇宙之万有；再经神农、黄帝、尧、舜诸圣人之发扬和运用，一脉相传到夏、商、周三代；更经文王、周公、孔子三位圣人，根据伏羲所画的卦，以及周以前所加入的文字解说，重新整理成书，孔子所充实的内容就是《十翼》。综观整部《周易》，一共才二万余字；但其内容之精博，上自天道生生不息循环不已之理，下自数理极微之末，无所不容，无所不包。无怪乎大家都说《易》为我国文化的本源了。

自其意义而言，《易》有简易、变易、交易及不易等四种意义。再自内容来说，更可分为《易》象、《易》数、《易》理三大部门。而《易》数又有太极、八卦、河图、洛书诸体系，虽各具特色，但仍相互贯通。试在海内外学者正开始重视《易经》的研究之时，对八卦排列组合上的关系和运用，提出几点心得。

《易》之数理，首由伏羲的八卦而来；所谓八卦或十六卦、三十二卦、六十四卦等等，实际上都是由阴（--）、阳（—）两符号作有规律的排列而成。当然两个相异的变数任意排列在 n 个位置上，即会有 $2n$ （二的 n 次方）个不同的排列法，这里的 n 是指任意的自然数。若以“○”代表阴，“1”代表阳，将这二数在 n 个位置上任意排列，得到的几组数，实际上就是近代电子计算机原

* 本文原载《易经研究论集》，林尹等著，台北黎明文化事业股份有限公司一九八一年一月出版。

理所用的二进位法，试以 n 为3来作例子，就可以得：

111 110 101 100 011 010 001 000

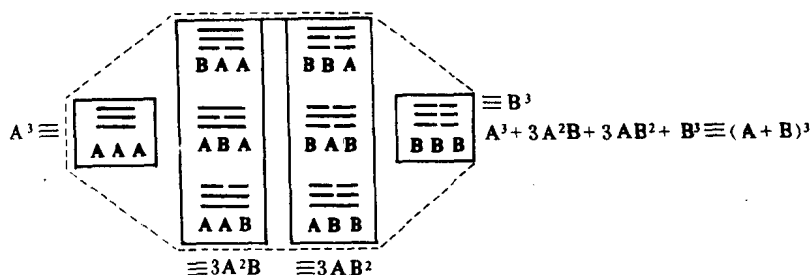
等八种不同的排列；若由下向上以自然数排之，即为由1至8的八个整数。若再控成阴（--）、阳（—）之符号，即可得：

三、三、三、三、三、三、三、三

此即为伏羲八卦，由上而下是按乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八等自然数次序排列。与上面所说的二进位法比较，由乾至坤是由自然数8至1的逆向排列，所以孔子说《易》是“逆数”。

由上面的二进位法与八卦的互换，我们似可联想：若我国的电子知识启蒙得早的话，则近代的科学，又将达到什么地步呢？

我们若再根据黎凯旋先生的《易》图所述，将伏羲八卦作一菱形的排列，更改令A代表阳（—），B代表阴（--），我们可得如下图形：



由此图形，我们不仅发现伏羲八卦的排列吻合平衡、对称及循环的规律，实际上，它已确合了数学的二项式原理，亦即：

$$(A+B)^n = \sum_{k=0}^n C(n, k) A^{n-k} B^k$$

$$= C(n, 0) A^n + C(n, 1) A^{n-1} B + \dots +$$

$$C(n, n-1) A B^{n-1} + C(n, n) B^n$$

$$\text{其中 } c(n, k) = \frac{n!}{k!(n-k)!} \quad k=0, 1, 2, \dots, n$$

上图之八卦菱形排列，即—、--符号在 n 为3的情形下排列，

完全吻合二项式定律在 n 为 3 的特例下的情况；由此可知，我们若将 n 值继续扩大，亦即卦数继续增长，它仍和二项式定律是始终不离的。如果再把太极、两仪、四象、八卦……排列成三角形，就正是三百年以来数学史上最著名的巴斯卡三角形。五千多年前的创见和近代的发明发生了联系，未始不为一奇妙之事！

以上不过略举两例，我们已可确知，虽然《易经》为三千到五千年前的著作，但与近几百年的科学新文明实际上是分不了家的。无怪乎黎先生很恳切的指出：西洋的古数学就是中国的古数学，西洋的新数学还是中国的古数学。诚如所言，我国古代的典籍，是含有如此多的数学宝藏，实值得我们中华儿女努力去发掘、研究、革新、运用；若能细心整理出来，并予以推广，我想我国的科学文明，必能迅即赶上欧美先进之国，而不致长期落伍在他们的后面。

《易》卦与或然律

钟 启 禄

一、前 言

当陆象山指出：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上，有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下，有圣人出焉，此心同也，此理同也。”^①就好像是心学一家之言，无可目之为一种真理似的。

但是某一种学说，或某一种学术上的看法，往往在不同的时代，或不同的地理环境中，或先后，或同时出现；而其出现固有彼此观摩所致者，但有的时候，的确是因“人同此心，心同此理”，不能以学习的因果律 (Causation) 去看待。这也就是说：两种或多种相同的观念、学说、或看法，不是彼此相袭沿用，而是独立，但相同的创见。此亦可以说明文化创立之一元论 (Culture Monism)，或文化之多元论 (Culture Pluralism)，同有道理。

记得十多年前，当我在美国纽约市立大学讲授逻辑时，讨论到近代才有的，推理的或然性 (Probability) 时，使我顿时想起，因而引用中国《易经》的八卦与六十四卦的排列为例，帮助学生去了解在归纳逻辑 (Inductive Logic) 上推理的或然性。这种理

• 本文原载《易经研究论集》，林尹等著，台北黎明文化事业股份有限公司一九八一年一月出版。又转载于《湘西自治州教师进修学院院刊》（哲学社会科学版）一九八五年第一期。

则已早使人类的文化，长出令人赞颂不绝的奇葩，像中国《易经》这一部千古不灭的圣典就是。

在本文中我打算提出讨论的，就是《易经》的卦数之所以然。到现在为止，《易经》之所以有八卦及六十四卦，一般传统的解释，虽有义理，也颇富哲学意味，但是殊欠中肯。而近年来，也不时有人提出新的看法，亦有若得若失的神气，我要提出的，当然不能说作《易》卦者的原意；但依学理去权衡，却不能否认它不是一种有意义的（Meaningful），而可取的（Plausible），对《易》卦之为八及六十四卦数的解释。至少我个人私下还殷望，藉鄙愚之见，可引起对中西学理有趣致的人，多多对我们的古典，作较可取的解释，因而创出更灿烂辉煌的哲学，俾人类减少差错悔妄。

我想稍稍谈谈在《周易》中，已有的对卦爻为数之解释，以明传统看法之可取性，然后再说明我要提出的解释，俾读此文的，有一简明的认识。

二、对卦爻数传统的看法

在《系辞下传》第三章有云：“是故《易》者，象也；象也者，像也。……爻也者，效天下之动者也。”这是作《系辞》者说明《易》之为书，是根据经验主义的原则（Empirical principle）而成。这与“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法於地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，於是始作八卦。”^②是属同义。后者只是说明前者“象”的底细而已。

“爻也者，效天下之动者也”，是指阴阳两爻在画上组合的形上学原则（Metaphysical Principle）。这里所说之“动”，就是说：“生生之谓易”之“生生”，亦即“阴阳不测之谓神”之“不测”及“神”。^③如此的解释，也仅言及《易》之哲理（Philosophical Idea），但未道出其数之则（Mathematical Theorem）。

在《周易·系辞上传》的第十一章则有说：“是故《易》有大

极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。这种对八卦形成的解释，虽涵有一、二、四、八之概念，但缺乏数学上的原则。而如此的解说八卦之产生，很显明地是就本体论（Ontology）而言。凡是本体论的命题或陈述，仅为一种“设想”（Presupposition）；而所有形上学的设想，与形上学之本身一样，可有，也可无验证性（Verifiability）。就一般情形来说：传统形上学的命题，都是无可验证的设想，譬如刚提到的《易》卦之本体论，就是如此。此处所讲的验证可能性，乃是指经验主义（Empiricism），尤其是此派中逻辑实证哲学家（Logical Positivists），如康纳（Redolf Carnap），哀奥（A. J. Ayer）等所标榜的。这些哲学家认为超越经验上实证性的命题，均系其中无物的，无病呻吟之词。但是，他们并不反对合乎逻辑的命题，如或然性的陈述（Probable Statement），因为这类的陈述，符合归纳逻辑推理条例，不能目之为无意义。我作如是解说，是对我在下面要提出讨论的卦数与或然律，有重大哲学上的关系。

《说卦传》的作者称：“观变於阴阳而立卦，发挥於刚柔而生爻”④，这是表明认出《易》卦是因为阴与阳二者而组成：而爻之为符号，却是代表“阳”之“刚”，与“阴”之“柔”的属性（Attributes or Qualities）——这当然又是形上学的观念，无法去用经验方法实证的。同样的，《说卦传》第二章里所说的：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理；是以立天之道，曰阴曰阳；立地之道，曰柔曰刚；立人之道，曰仁曰义；兼三才而两之，故《易》六画而成卦”。这种解释，又是以己之心，忖彼之心；又是作一种本体论的设想。除了说出天、地、人三道假定固有的属性（Attributes or Modifications），如阴、阳、柔、刚、仁、及义六者，还暗示卦之三画为代表天、地、人之三才，而六画则为此六属性之代表。这无疑是作硬性的假设，无丝毫数学原则，或逻辑原则的涵意。至於以人事、干数、辰星、方位去名八卦及六十四卦，仅可

以说是对卦作不同的解释，是一种“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”^⑤的作风。

由上就《周易·系辞》及《说卦传》，对卦数所作传统性的义理说明，虽言之好像头头是道，但是并未对卦数之为八及六十有四，提供足以可取的（Plausible）解释。

三、易卦的逻辑性

走文至此，姑让我来揭穿《易经》卦数的神秘，八卦之所以为八，及六十四卦之所以为六十四要从逻辑原则，或基本数学法则或定理（Mathematical Theorem）去看，方能恍然大悟，《易经》之所以“不测”之神。

我们已经知道《易经》的八卦及六十四卦，均由二基本卦画或卦爻而构成。这二基本爻或画：“一”与“--”，亦如朱子《周易本义》所注：“一”者，奇也；阳之数也^⑥。“--”者，耦也；阴之数也。^⑦朱子还说：“伏羲仰观俯察，见阴阳有奇耦之数，故画一奇以象阳；画一耦以象阴。见一阴一阳，各有生一阴一阳之象，故自下而上，再倍而三，以成八卦。见阳之性健，而其成形之大者为天，故三奇之卦，名之曰乾，而拟之于天也。三画已具，八卦已成，则又三倍其画，以成六画。而于八卦之上，各加八卦，以成六十四卦也。”^⑧

在这里，朱子只知有阴阳二画，然后再倍而三，以成八卦。但他并未进一步作逻辑，或数学观念上的解释，如何由三画而成八卦。

孔颖达则说：“……二画之体，虽象阴阳之气，未成万物之象，未得成卦，必三画以象三才，写天、地、风、雷、水、火、山、泽之象，乃谓之卦也。”^⑨孔氏好像是说：因为有天、地、人之三才，方有三画；因有天、地、风、雷、水、火、山、泽之八象，方有八卦。这无疑是说：三画之成为八卦，是因外在的因素而起，不是逻辑上，或数理上内在之真理所使然。

如同我在上面曾说过的,《系辞上传》第十一章所说的:“是故《易》有大极,是生两仪;两仪生四象,四象生八卦。”也只是从本体论 (Ontology) 上,去解释八卦之所以然。当然我们很难肯定作画卦者,说不定有诸如此类的念头。但是我们如果从今日归纳逻辑中,所讨论的或然性 (Probability) 去看,八卦之成立,简约而明。

根据归纳逻辑的看法,有些推论的结果,不是必然的 (Necessary), 一定的 (Certain), 而是或然的 (Probable), 或有条件的 (Conditional)。我们知道逻辑是讲求命题关系的 (Propositional Relations)。这种关系,有些是必然的,一定的,永恒的。那就是说有了某种条件为前提,就必有某种的结论。此种逻辑的推理,就是演绎逻辑 (Deductive Logic)。凡是演绎逻辑的推理,如果俱有可靠性 (Reliability), 或正确性 (Validity), 那就必是超越经验的 (A Priori); 而且命题间的必需关系,是基于定义上的,与我们的观察或经验,毫无关系。

《易经》虽然是:“《易》无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故,非天下之至神,其孰能与于此?”但是《易》的八卦及六十四卦,决不是演绎逻辑的运用。八卦及六十四卦之来源,纯为归纳逻辑的使用所致,尤其是“或然律” (Law of Probability) 的使用;更是其中的“或然性算法”或“或然性微积分” (Probability Calculus) 的运用使之所以然也。

根据传统的看法,或然性之本身,是用以衡量理性信念的程度;这种信念的程度,如事实充分证明,则其指数为一;如完全不可能发生的,则其指数为零。如果一个人的理性信念不一定,其程度可能在指数一与零之间。所以或然性之功用,是在预告一事物发生之可能性 (Possibility)。

归纳逻辑法是近代的事。而或然律的研究,也不过是三百多年来的事。据说西洋或然律的理论,始于巴斯卡 (Blaise Pascal:

1623—1622 A. D.),及德房莫 (Pierre de Fermat: 1608—1665, A. D.), 因为研究游戏的机会而起。也有人说是因为巴斯克有一次为姓德末印(Chevalier de M'er'e)在赌骰时, 作参谋而起。后者乃一十七世纪, 法国顶顶大名大赌徒。

我在此所要提出, 对《易经》卦数作解释的, 就是或然性中的, 共同发生机会原则(The Probability of Joint Occurrences)。按此或然性的理论, 任何复杂事情, 如其所有组成因素, 所产生的现象, 是彼此完全独立的 (Mutually Independent), 则可由或然性计算法去预告之。

如投掷一小钱, 可以预告人头面, 或反面 (尾面), 在投掷次数中出现的可能机会。我们事先已经知道一个小钱有反正二面: 正面为人头面, 反面为有字的, 常称尾面 (Tail)。同时我们也已知道在投掷一次中, 人头面出现的机会是二分之一, 而尾面的也是二分之一。在第二次投掷中, 每面出现的机会, 是与第一次投掷, 完全一样。如果在第一次投掷时, 得到人头面, 而再次投掷, 也可能或再得人头面, 也可能获得尾面。这就是说: 在初次投掷所发生的机会, 绝对不会影响第二次投掷, 所能产生的结果。这即我在前面所讲的: 因素相互独立性。在因素相互独立性条件之下, 以小钱为例, 其正反二面, 即其构成之因素, 我们可以推算任何事物组合因素个别发生的机会, 如其组成之因素, 可事先得知, 且系相互独立。在此我姑以一事物仅有二构成独立因素为例, 举出其或然性计算公式如下:

$$P(a \text{ 及 } b) = P(a) \times P(b)$$

这里的“P”是指或然性”, 小a及b指相互独立的组合或构成的因素。这或然性计算公式, 是根据积数律 (The Product Theorem)而来的。这积数律又名普通乘积定理 (General Product Theorem)。其定义为: 任何相互独立之事物, 其共同发生之或然性, 等于他们个别之或然性的积数 (Product)。

如以小钱投掷两次为例，去运用这公式，便有：

$$\begin{aligned}\text{或然性（人头面及反面）} &= P(a, b) = P(a) \times P(b) \\ &= P\left(\frac{1}{2}\right) \times \left(\frac{1}{2}\right) = \frac{1}{4}\end{aligned}$$

我们已知道在一次小钱投掷中，人头出现的机会为 $\frac{1}{2}$ ，而反面或尾面出现机会同等：亦为 $\frac{1}{2}$ ，所以在两次投掷中任何一面出现之机会为 $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$ 。这是数学上的推算。凡是数学上的推算，均为纯形式的（Formal A Priori），与经验无关。所以，也许有人会提出异议说：在实际投掷小钱两次之中，可能二次均得到人头，也可能二次均为尾面或反面，也可能得到面及尾，或尾及面之组合。如果是这样的话，也只是说明归纳逻辑推论的结果，其或然性即是如此的一回事。不过纯形式的或然数理上之或然性，无考虑到实际在经验上发生的情况之必要。我们细察计算或然性的积数律，就会明白其用意。

不过，在实际事物上应用上举定律，必须注意到下列三种实质的假定：

1. 有利或无利发生之可能选择性（Favorable & Unfavorable Alternatives），必须事先知道，而有决定。如阴爻或阳爻在三画中，出现之机会，各为二分之一（ $\frac{1}{2}$ ），我们必须先作决定。

2. 上面所说的有利及无利之可能选择性，必须是同等的（Equi-Possible or Equi-Probable）。这就是说：阴爻“--”与阳爻“—”，其出现机会，必须为同等，互相不多不少。

3. 因素事物，必须完全独立。那就是说：甲事之发生，决不会影响乙事之发生机会。如在三画中阳爻之出现机会，决不影响阴爻出现之机会。

现在我们来到揭穿八卦之为“八”的神秘时候了。我在上面已指出《易》卦之基本画爻，为阴阳二者，这如同一小钱之有反正二面。原来作《易》卦的人——不论为伏羲或任何人，是否因

取意于天、地、人三才，而始作三画，我们暂姑不作斤斤两两。但是既作三画，即相等于投掷有二面之小钱三次。

我们已经知道刚才说的三画，不是三种不同的画或卦爻，而只是用阴“--”与阳“—”两爻去作成此三画也。再与投掷小钱三次，一模一样。在三次投掷小钱中，人头面——用“H”代之，与反面——用“T”代之，出现之可能或然性，我们应用共同发生机会之普通乘积律公式去计算之如下：

$$\begin{aligned} P(a, b, c) &= P(a) \times P(b) \times P(c) \\ &= \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{8} \end{aligned}$$

公式中之a、b、c代表投掷之三次。因为每次投掷正面（人头面）出现机会之可能性为 $\frac{1}{2}$ ，反面（尾面）出现机会之可能性亦为 $\frac{1}{2}$ ，所以在三次投掷中，正反面二者个别出现机会之可能性，各为 $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{8}$ 。这就是说正反两面出现机会之或然性相等。如这还未显明的话，且让我将人头面“H”，及尾面“T”，出现机会之可能性（或然性），分别排列如下：

1. H H H
2. H H T
3. H T H
4. H T T
5. T H H
6. T H T
7. T T H
8. T T T

上表很显明说出“H”与“T”在三次投掷中，所有出现机会或然性之组合次序。

现在我们来检查检查，《易经》八卦卦数之可能排列法。我们已经晓得八卦的三画，是以“--”与“—”所组成的，我在解释出同发生机会或然性的乘积律时，曾列举过应用其公式的三条件。

我们在此可看看《易》卦是否合乎那三条件：其一：阴画“--”及阳画“—”每次出现机会之或然率，为 $\frac{1}{2}$ ，所以阴阳二爻个别发生，有利或无利可能选择性，可以事先决定；其二：我们很容易地看出，阴爻与阳爻个别出现之或然机会，是绝对相等的（Equipossible），即彼此出现或然机会各为 $\frac{1}{2}$ ；其三：阴爻出现之或然机会，决不影响阳爻的出现或然机会，相互完全独立。所以条件适合乘积律的定理。因之我们运用乘积律公式：

$$P(a, b, c) = \left(\frac{1}{2}\right)^3 = \frac{1}{8}$$

以“--”与“—”所作之三画，不管它是代替天、地、人三才与否，或任何观念，但既作三画，即等于投掷有二面的小钱三次。这就是我们应用上列公式的道理。像排列三次投掷小钱的或然组合性，我们也可同样对《易》三画所有可能的，或然组合性，排之如下：

1. ䷀——乾卦（天）
2. ䷁——巽卦（风）
3. ䷂——离卦（火）
4. ䷃——艮卦（山）
5. ䷄——兑卦（泽）
6. ䷅——坎卦（水）
7. ䷆——震卦（雷）
8. ䷁——坤卦（地）

所以《易经》八卦之形成，不管其取意为何，有何哲学之义理，或有何中国传统之曆数道理，但其为数，俱有八种以阴阳二爻所组合之陈列，绝对完全合乎归纳逻辑中之或然律，或现代数学上微积分之积数律，这不能不算是一种数学或逻辑上的奇迹！

至于传统的说法：《易》之八卦乃取义于八象而有之，或认为原作卦者之仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类

万物之情^①，只可视为或知其然，但确不知其卦数之为八之所以然。那种附会之言，当然有可取之哲学道理。但如加上卦数在逻辑上，或数学上的奥妙定理，那岂不是更能令人五体投地？

到如今，论《易》者，均一致认为古《易》是先有图或画，而后有文，至少《连山易》（不论是否出于伏羲）及《归藏易》（或传为黄帝所作），很可能只有画而无辞。《周易》之图文兼有，但对作卦之逻辑道理，似尚不能探其项背，揭穿其中简明数学原理。他们所作到的，仅限于望文生义。因之虽竭尽极深研几，亦难得以会通。

现在我们再来看看六十四卦是如何形成的。当朱熹说：“……三画已具，八卦已成，则又三倍其画，以成六画，而为八卦之上，各加八卦，以成六十四卦也”^②，他是没有摸到六十四卦构成之奥妙。

就是清康熙年代的大学士，李光地也只模模糊糊地，意识到积数律之可能用于六十四卦。当他说：“六十四卦变为四千九十六卦之法，即如八卦变为六十四卦之法，画上加画；至于四千九十六卦，则六画者积十二画矣。”^③他表明不明白六十四卦之所以为六十四也。他在这里所说的：六画者积十二画矣，绝对不可能是 $(6)^{12}$ ，因为“六”的十二积数或次方乃2176782336，而不是4096。而实际上：四千九十六卦之数，乃六十四卦相重的积数—— $64^2 = 4096$ 。这表示他并未看出阴阳二画，与其他数字之数逻辑关系。

我在此想提出的，不是六十四卦积数之演成，而是六十四卦本身之如何形成的。六十四卦形成之或然积数律，成逻辑上或然率之计算法，与八卦之组成的道理，毫无差异，此因八卦与六十四卦之基本卦画，同为阴阳二者。

就六十四卦来说：“--”与“—”者，仍为复杂事情现象中之二独立个别因素，各具有或然可能性二分之一（ $\frac{1}{2}$ ）；同时阴阳

二者个别出现之或然机会同等，且互不相干，所以在六画的排列中之或然率，可用普通乘积定理（General Product Theorem）的公式，去计算出来：

$$\begin{aligned} & P(a, b, c, d, e, f) \\ &= P(a) \times P(b) \times P(c) \times P(d) \times P(e) \times P(f) \\ &= \left(\frac{1}{2}\right)^6 = 1/64 \end{aligned}$$

上边的六十四分之一，是指在六画组合中，阴画“--”，或阳画“—”，可能出现选择机会之或然性。阴阳二画在六画组合中，其相互出现机会之或然性，竟有六十四种之多，这就是《易》卦之阴阳二爻为卦，之所以有六十四卦数之奥妙。这六十四种可能选择机会之排列，也说明六十四卦各卦个别之结构。现在将这六十四种可能之排列，分志如下：

1. ䷀ —— 乾卦（乾下乾上）
2. ䷁ —— 坤卦（坤下坤上）
3. ䷂ —— 屯卦（震下坎上）
4. ䷃ —— 蒙卦（坎下艮上）
5. ䷄ —— 需卦（乾下坎上）
6. ䷅ —— 讼卦（坎下乾上）
7. ䷆ —— 师卦（坎下坤上）
8. ䷇ —— 比卦（坤下坎上）
9. ䷈ —— 小畜（乾下巽上）
10. ䷉ —— 履卦（兑下乾上）
11. ䷊ —— 泰卦（乾下坤上）
12. ䷋ —— 否卦（坤下乾上）
13. ䷌ —— 同人（离下乾上）
14. ䷍ —— 大有（乾下离上）
15. ䷏ —— 谦卦（艮下坤上）
16. ䷎ —— 豫卦（坤下震上）

17.  — 随卦 (震下兑上)
18.  — 蛊卦 (巽下艮上)
19.  — 临卦 (兑下坤上)
20.  — 观卦 (坤下巽上)
21.  — 噬嗑卦 (震下离上)
22.  — 贲卦 (离下艮上)
23.  — 剥卦 (坤下艮上)
24.  — 复卦 (震下坤上)
25.  — 无妄 (震下乾上)
26.  — 大畜 (乾下艮上)
27.  — 颐卦 (震下艮上)
28.  — 大过 (巽下兑上)
29.  — 习坎 (坎下坎上)
30.  — 离卦 (离下离上)
31.  — 咸卦 (艮下兑上)
32.  — 恒卦 (巽下震上)
33.  — 遯卦 (艮下乾上)
34.  — 大壮 (乾下震上)
35.  — 晋卦 (坤下离上)
36.  — 明夷 (离下坤上)
37.  — 家人 (离下巽上)
38.  — 睽卦 (兑下离上)
39.  — 蹇卦 (艮下坎上)
40.  — 解卦 (坎下震上)
41.  — 损卦 (兑下艮上)
42.  — 益卦 (震下巽上)
43.  — 夬卦 (乾下兑上)
44.  — 姤卦 (巽下乾上)

45. ☷☱ —— 萃卦（坤下兑上）
46. ☷☲ —— 升卦（巽下坤上）
47. ☷☳ —— 困卦（坎下兑上）
48. ☷☴ —— 井卦（巽下坎上）
49. ☲☱ —— 革卦（离下兑上）
50. ☲☲ —— 鼎卦（巽下离上）
51. ☲☳ —— 震卦（震下震上）
52. ☲☴ —— 艮卦（艮下艮上）
53. ☲☵ —— 渐卦（艮下巽上）
54. ☲☶ —— 归妹（兑下震上）
55. ☲☷ —— 丰卦（离下震上）
56. ☳☲ —— 旅卦（艮下离上）
57. ☳☳ —— 巽卦（巽下巽上）
58. ☳☱ —— 兑卦（兑下兑上）
59. ☳☲ —— 涣卦（坎下巽上）
60. ☳☳ —— 节卦（兑下坎上）
61. ☳☴ —— 中孚（兑下巽上）
62. ☳☶ —— 小过（艮下震上）
63. ☳☵ —— 既济（离下坎上）
64. ☳☷ —— 未济（坎下离上）

由上列六十四卦之排列，我们很显明地看出，以阴阳二爻所作之六画，其组合不可能多于六十有四，也绝对不可能少于六十有四。在六十四种的排列中，阴画与阳画在六画中，其全部出现或然之机会，各为六十四分之一，所以只有一乾卦“☰☰”，也只有一坤卦“☷☷”。至于其他六十二卦，只表明阴阳二画出现机会之或然组合次第。这就是《易》卦六十四卦卦数之所以然。

这六十四之为数，不多不少，不可增减，是逻辑的要求，是数学之限定，与干支辰星之为数，就是偶有吻合，也只是偶然的

(Aiccdental)。如果硬说这是原始作六十四卦者的初意，未免有犯逻辑乞词（Begging the Question）之嫌。

不过在那么远久的年代，我们的古人，就表现出如此合乎逻辑，合乎微积分数理的智慧，不能不作如是的赞叹：“知变化之道者，其知神之所为乎？”^⑭因为如同朱熹所注：“变化之道，即上文数法是也，皆非人之所能为”^⑮这就是说：阴阳二画在六画的出现组合机会，其或然性，不可能是因人之好恶、吉凶、悔佞而变成，而是另有简明的大道理在。

六十四卦之形成，由阴阳二画在六画中，出现机会或然性之不同，是颇具有“生生”之意味，这也就是“生生之谓易”，及“阴阳不测之谓神”^⑯的意思。对于这个“神”字，明朝的梁寅所下的注，比较动听。他说：“阴阳非神也，阴阳之不测者，神也。一阴一阳，变化无穷，果孰使之然哉？盖神之所为也。惟神无方，故易无体。无方者，即不测之谓也；无体者，即生生之谓也。若为有方，则非不测之神；而其生生者，亦有时而穷矣”^⑰。

其实，或然性是有点神秘莫测的意味，但这不测，只能说明对逻辑之不了解，及对数学上积数律的不认识而已。而我之叹古人的上乘智慧，即我之所谓神也——无神灵的神意，但却充分富有绝顶聪明的，有若神智的意味。《易》经之为圣典也，此之谓矣。

①《象山全集》卷卅三。

②《周易·系辞下传》第二章。

③《系辞下传》第五章。

④《周易·说卦传》第一章。

⑤《周易·系辞上传》第五章。

⑥朱子《周易本义·上经乾卦》。

⑦同上《坤卦》。

⑧同上《乾卦》。

- ⑩ 李光地《周易折中》一二三——一二四页。
- ⑪ 《周易·系辞上传》第十章。
- ⑫ 《周易·系辞下传》第二章。
- ⑬ 朱熹《周易本义·上经·乾卦》。
- ⑭ 李光地《周易折中·系辞上传》台北、真善美版、一〇一四页。
- ⑮ 《周易·系辞上传》第九章。
- ⑯ 同上。
- ⑰ 《周易·系辞上传》第五章。
- ⑱ 《周易折中·系辞上传》九八八页。

简论《易传》中的经济思想

关 玉 惠

《易传》是为解释《易经》而作。它的内容包括:《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》共七个部分。因前三部分又各分上、下两篇,加在一起共十篇,也称“十翼”。

司马迁和班固在《史记》和《汉书》中都认为《易传》是由孔子所作,但说法不一,前后矛盾。历史上所以这样流传,完全是假托圣贤之名以扩大《易传》的影响,不足凭信。从《易传》的思想内容来看,它大抵是战国时期儒家后学的作品。它既非一时所成,亦非一人所就。它有一个逐步形成和完善的历史过程。《易传》十篇虽不出于一人之手,但作者的基本立场和思想倾向则多有共同之处。本文试就《易传》作者对战国时期一些比较重要的社会经济问题的看法作一些抛砖引玉的分析。

一、“非礼弗履”的义利观点

战国时期,伴随着社会经济制度的全面变革和兼并战争的不断升级,在思想文化领域中展开了一场“百家争鸣”的激烈论争。各个阶级和阶层的人们都纷纷发表议论,著书立说,各抒己见。在争鸣所涉及的问题中,以“义利”之争最引人注目,因为它同各个阶级的切身利益息息相关。

对于这个问题,儒、墨、法三家发表意见最多,但基本观点却针锋相对。儒家认为,从春秋时期开始出现的天下大乱,是由

• 本文原载《南开学报》(哲学社会科学版)一九八七年第四期。

一些乱臣贼子和不畏天命的小人违“礼”背“义”，追财求利而引起的。它是多种罪恶现象产生的总根源。要想“拨乱世反诸正”（《公羊传·哀公十四年》），就必须“克己复礼”（《论语·颜渊》）、重义轻利。而法家则认为，追财求利不仅是人的本性，而且是社会经济发展的真正动力。《商君书·算地》说：“人之生，度而取长，称而取重，权而索利。”《荀子·性恶》说：“夫好利而欲得者，此人之性情也。”《管子·禁藏》说：“夫凡入之情，见利莫能勿就，见害莫能勿避。其商人通贾，倍道兼行，夜以续日，千里而不远者，利在前也。渔人之入海，海深万仞，就彼逆流，乘危百里，宿夜不出者，利在水也。故利之所在，虽千仞之山，无所不上，深源之下，无所不入焉！……不推而往，不引而来。”在法家看来，要想治理国家就必须把人的这种“生则计利，死则虑名”（《商君书·算地》）的欲望引导到发展生产、增加社会物质财富的轨道上来，使其变成一种强大的推动力量。至于那些因巧取私利而“犯国禁，乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。”（《商君书·赏刑》）通过严明的赏罚，“以御民之志”，“使必尽力以规其功”（《商君书·错法》），从而达到“国无奸民，都无奸市”（《商君书·靳令》），以实现天下大治。代表小生产者利益和要求的墨家认为，春秋战国时期所出现的诸侯攻战、兵连祸结、生灵涂炭的混乱局面，完全是由统治阶级的无限贪欲、无端自私、横征暴敛、肆意掠夺他人之财所造成的。要想实现天下太平，就必须首先从统治阶级做起，把“兼相爱，交相利”作为处理国与国、人与人之间相互关系的基本准则，去共同尊守。国君要以此为政，士大夫们要以此为行。然后，逐步在老百姓中大力加以倡导。这样，很快就可以形成一种良好的社会风气，并进而达到天下大治。可是，墨家不懂得，那些利欲熏心的剥削阶级是不可能同别人“兼相爱，交相利”的。他们的阶级本性决定了他们必然凭借自己的经济和军事实力，以强凌弱，以众

暴寡，以富劫贫，以建立和巩固自己的独裁统治。

对于治国施政，究竟应当以何为本这个重大问题，《易传》作者坚持儒家的基本立场。《文言》说：“利者，义之和也”，“利物足以和义”。《系辞》说：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩”。《说卦》说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。《序卦》说：“物畜然后有礼，故受之以履。履者，礼也。”《象传》说：“君子以非礼弗履。”（《易·大壮》）把这些说法集中起来，可归纳成这样几个基本观点：（1）义，是作人的根本。居仁行义是人的美德；（2）人们对物质利益的追求和获取必须以仁义为准则去加以制约；（3）只有依“礼”行事才算实践了仁和义的要求；（4）君子们都非礼不行、非义不取；（5）小人由于不懂仁义，所以不知廉耻，不畏刑罚，不见利则不尽力。这些观点是对早期儒家义利观点的补充和发展。它同儒家的经典著作《论语》、《孟子》、《中庸》、《大学》的基本思想是一脉相承的。《论语》说：“君子义以为质，礼以行之”，“君子喻于义，小人喻于利”，“见利思义”，“义然后取”。《孟子》一书开宗明义第一句话就是孟轲向梁惠王所讲的：“仁义而已矣，何必曰利？”书中类似言论比比皆是。诸如：“夫义，路也；礼，门也。惟君子能由是路，出入是门也”。“非仁无为也，非礼无行也。”《大学》认为：“德者，本也；财者，末也”。“仁者以财发身，不仁者以身发财”。“国不以利为利，以义为利也。”《中庸》主张：“贱货而贵德”，“修身以道，修道以仁”。这些话的大意是说，治理国家必须行之以礼，重义轻利；以德为本，以财为末。如果事事讲利，必将出现上下相争、唯利是图、唯财是夺，从而造成“礼崩乐坏”，国破家亡。是重义，还是重利，事关国家的兴衰和施政的成败，因此，《孟子》说：“非礼无行”。《象传》则说：“非礼弗履”。《序卦》说：“履者，礼也。”尽管用词不同，意思是一样的。

因为义利问题不是一个单纯的经济问题，而且是一个涉及到

治国安邦应当如何处理好政治和经济的关系问题，所以有必要进一步探讨儒家所讲的“义”的实质内容是什么？重义轻利能否“拨乱世反诸正”？

众所周知，“义”是一种道德规范，它属于上层建筑，是由一定的经济基础决定的。它的具体内容是随着社会经济关系的变革而变化的。所以，“义”不是抽象的、超阶级的、永恒的范畴。在不同的历史时期，它总是为不同阶级的政治目标和经济利益服务的。对于《易传》作者来说，义或不义的根本界限就在于能否按“礼”行事。因为“礼”，是封建领主阶级用以维持“上下之纪”的一种政治法宝。其主要任务是保障贵贱有等、尊卑有序，从而使贫者安其心，富者守其业。“礼”在经济方面的主要作用是体现“天子经略，诸侯正封”（《左传·昭公七年》），“公食贡，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，皂隶食职，官宰食加”（《国语·晋语四》）的等级制度。

这种制度也就是孟轲所宣传的那种“耕者九一，仕者世禄”（《孟子·梁惠王下》）的制度。根据这种制度的规定，全国的土地都归周天子所有，叫作“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”（《诗经·小雅·北山》）。周天子通常以一百方里为一个单位，把土地分封给他下属的诸侯，叫作“封邦建国”。诸侯又将他所领得的土地分配给他统治下的官吏，叫作“大夫立家”。诸侯往下分配土地时，其数量是以“井”为单位计算的，即所谓“方里而井”，每井九百亩，这就是所谓“井田制”。

西周创立的这种封建领主制度，在儒家看来是一个最理想的盛世。但到了春秋和战国时期，这个理想盛世却出现了全面的危机。这就是当时的人们所说的天下大乱、礼崩乐坏。由于儒家并不了解危机形成的真正原因，所以他们痛心疾首地咒骂那些违礼求利的所谓乱臣贼子是如何的不仁不义，以发泄心头之恨。

封建领主制度之所以出现“礼崩乐坏”的全面危机，是由于

这种生产方式内部生产关系和生产力之间的矛盾全面激化而引起的。其中有两个环节最关重要：第一，以劳役地租为主要剥削方式的井田制度，把直接生产者牢牢地束缚在领主阶级的土地上，强迫他们提供劳役去耕种公田。这使处于农奴地位的劳动者的生产积极性逐渐丧失。他们在无法忍受领主阶级残酷奴役的情况下纷纷逃亡。农奴的大量逃亡，使领主的土地大片荒芜，无人耕种。从而使这个制度首先出现了“公田不治”的经济危机。第二，在领主阶级内部，根据“礼”的规定所实行的“世卿世禄”制度，经过累世相传，其裂痕越来越大。那些处于小宗地位的贵族子孙，同那些处于大宗地位而世袭掌权的贵族后代之间，矛盾日益尖锐。有些诸侯国的统治权逐渐被一些卿大夫所夺取，从而也就不再承认周天子的统治地位了。这样，就引起了一系列的连锁反映：各国诸侯之间，都想称王称霸，夺取天下而展开了武装斗争，出现了天下大乱和“礼崩乐坏”的政治危机。在统治阶级的内讧当中，儒家所痛骂的违礼求利的不义行为主要表现在以下两个方面：一是，有些领主贵族弃官经商，以求发财致富。例如，越国大夫范蠡，放弃世卿世禄的特权去泛江湖、事货殖。二是，有些领主放弃劳役地租的剥削方式，实行租佃制，收取实物地租，并吸引逃亡的农奴开荒种地，以壮大自己的经济实力。他们把原来领得的土地化为己有，变使用权为所有权，从而改变了生产关系的性质。例如，鲁国的“三桓”和齐国的田氏，都是通过这种方法而达到“陪臣执国命”（《论语·季氏》）的。

以上这一系列变化，如果探寻其发生的经济根源，当然可以说是由一些人追财求利而引起的。但变化的结果，废除了封建农奴制度，促进了社会的进步和生产的发展。儒家试图用“克己复礼”、“重义轻利”的办法去挽救“礼崩乐坏”的危机，是一种倒行逆施的消极主张。

但需要指出的是，后期儒家所反对的“见利忘义”，由于客观

形势已经发生了重大的变化，他们攻击的矛头已经指向地主阶级对农民的疯狂掠夺了。在这个限度内，揭露这个新的剥削阶级对社会财富的贪求与抢占，尚具有一定的积极意义。

正确理解历史上“义利之争”所提出的各种观点，恰如其分地评价“重义轻利”的主张在当时所具有的积极意义和消极作用，对于我们正确分析现实生活中所出现的“见利忘义”的不正之风，正确处理社会主义社会人与人之间的物质利益关系，以及经济建设和精神文明建设的关系，都具有深刻的借鉴意义。它可以使我们从中得到很多启示：

第一，重义不能轻利。在社会主义的现实生活中，重视社会主义的道德建设，努力提高全体公民的道德水平，树立良好的道德风尚，大力加强社会主义精神文明的建设，对于实现社会主义社会的长治久安和四化建设的宏伟目标，无疑都具有十分重要的战略意义。但社会主义的道德规范，作为社会主义社会上层建筑的一个重要组成部分，它是由以公有制为核心的社会主义的经济基础所决定的，并且为这个经济基础的巩固和发展服务的。因此，在社会主义社会，“义”和“利”是统一的。社会主义社会的“义”是以维护人民群众的“公利”为根本宗旨的。对于每个社会成员来说，个人的物质利益，只要是通过正当的途径而获取的，也同样应该受到国家法律的保护而不受侵犯。

第二，见利不能忘义。社会主义的道德原则，要求每一个公民都必须把维护公利作为自己从事各项活动的基本依据。无论任何人都不允许凭借手中之权和工作之便损公肥私、损人利己。更不允许行贿受贿，敲诈勒索。凡是以权谋私，损害公利的行为，轻者属于道德败坏，重者属于违纪犯法。社会主义的国家，必须严格区分两类不同性质的矛盾，分别采取相应的措施去认真加以解决，以便使社会主义社会的上层建筑更有效地适应经济基础的需要，从而使社会主义制度不断得到巩固和完善。

第三，不能一切向“钱”看。在处理个人与个人和个人与集体的物质利益关系时，必须“见利思义”。如果一切向“钱”看，势必把人们引入“见利忘义”的歧途。如果把金钱看成是“万能的法宝”，那就势必要把革命的理想和社会主义事业的前途以及人与人之间的团结互助，统统置诸度外。如果每一个人都斤斤计较个人得失，那就势必要出现象资本主义国家那样的唯利是图、勾心斗角、尔诈我虞的不良现象。这种思想一旦成为占统治地位的意识形态，它不仅同社会主义的公有制要形成尖锐的对立，而且长此下去，势必要导致资本主义的复辟。这不是骇人听闻，而是社会发展的客观规律向人们所揭示的真理。

二、“万物资生，乃顺承天”的生产观点

《易传》作者对物质资料的生产在社会生活中的重要地位和作用是有一定认识的。《序卦》所说的“物畜然后有礼”，就是想说明如果没有一定的物质基础作为前提，那么，“礼”就不可能得到确立和巩固。但他们把物质条件的形成说成是“天”造福于人的产物。《象传》说：“万物资始乃统天”（《易·乾》）。“万物资生，乃顺承天”（《易·坤》）。“日月丽乎天，百谷草木丽乎土”（《易·离》）。“天地养万物，圣人养贤以及万民”（《易·颐》）。《象传》说：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”（《易·泰》），“先王以茂对时育万物”（《易·无妄》）。《系辞》说：“乾知大始，坤作成物”。总之，《易传》把人类的生存，生产的发展，百谷的养育，万物的生长，都看成是天地相交、阴阳和顺等自然条件交互作用的结果。其次，便是“先王”和“圣人”能够“辅相天地之宜”，“以茂对时育万物”的功劳。至于“万民”在生产过程中通过劳动创造物质财富的作用，则设法加以掩饰和回避。这是儒家经济思想的重要特点。因为，在儒家看来，从事生产劳动是一种卑贱的事情，是“小人们”应该做的，所以，不值

得一提，与不应该受到重视。在生产力发展水平很低的古代，在粗放种植的农业生产中，自然因素所起的作用固然很大。但在战国时期，人类征服自然的能力已大大提高。就是在战国之前，也有很多思想家对劳动的作用进行过许多颇有见地的论述。例如，《尚书·无逸》说：“先知稼穡之艰难，乃逸，则知小人之依。”《尚书·吕刑上》说：“稷降播种，农植嘉谷。”《诗·周颂·噫嘻》说：“噫嘻成王，既昭假尔，率时农夫，播厥百谷。”尽管他们也把劳动者称为小人，但他们都明确地肯定了劳动在生产过程中的作用，指出了农夫在播种百谷时所付出的艰辛，并要求他们的下属应知稼穡之艰难，而不要一味贪图安逸、追求享乐。同《易传》成书时间大体相同的《管子》也认为“谷非地不生；地非民不动；民非作力毋以致财。”（《管子·八观》）由此可见，《易传》作者之忽视劳动者在物质生产中的作用，并非他们的认识水平低于前人，而是他们所处的阶级地位使他们对旧制度的瓦解和新生产方式的建立感到无法理解和难以接受。所以，总是想用旧思想和理论去说明旧制度的合理性。这正是阶级社会经济思想具有阶级属性的重要原因。

三、“当位以节，中正以通”的消费观点

《易传》对消费问题的主张十分独特。一方面提倡崇俭节用，反对奢侈浪费；另一方面又强调“当位以节，中正以通”（《易·节》），这同早期儒家所讲的俭不违礼、用不伤义相比，既有继承，又有发展。《象传》说：“君子以俭德辟难，不可荣以禄”（《易·否》）。意思是说，作为一个君子仁人应该以节俭为美德去克服困难，不要以追求利禄为荣。但同时又把“君子行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭”（《易·小过》）看成是违背中正之道、不合通行之理的现象。《象传》还说：“君子以慎言语，节饮食”（《易·颐》）、“君子以惩忿窒欲”（《易·损》）。《彖传》说：“节以制度，不伤财，

不害民”（《易·节》）。

在此类说法当中，“当位以节，中正以通”是其消费思想的核心。因为只有从“位”的高低出发去衡量节与不节、当与不当，才能体现出贵贱有等、尊卑有序的阶级差别。否则，就无法找到君子和小人的界限。由此不难看出，《易传》作者衡量一个人的生活消费是俭还是奢，其标准是看这个人的地位如何。如果消费水平与其地位相当，那就符合通行之理、中正之道。所以，处于君子之位的人，尽管他们“食不厌精，脍不厌细”，“鱼馁而肉败”，“暴衣羔裘”，“狐貉之厚以居”（《论语·乡党》）也不算铺张浪费。相反，如果是处于小人之位，那么，“一簞食，一瓢饮，在陋巷”（《论语·雍也》）也算中正以通。这显然是为等级制度辩护。

《易传》的消费观点同早期儒家相比也有进步之处。主要表现在两个方面：一是提出了君子也应当“惩忿窒欲”，不要以追求利禄为荣；二是主张“不伤财，不害民”。这种变化反映了客观形势的发展对经济思想的影响。因为，战国后期，“君子”的阶级构成已发生了深刻变化。旧的领主贵族在失去了世卿世禄的特权以后，已经沦为普通平民。因此，“惩忿窒欲”和“不伤财，不害民”的口号，既有安抚君子的意义，又有维护他们的物质利益免遭侵犯的作用。

四、“哀多益寡，称物平施”的分配主张

早在春秋末期，孔子就曾经说过：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”（《论语·季氏》）《易传》作者在新的历史条件下提出了“哀多益寡，称物平施”的主张。两相比较，既有相同之点，又有不同之处。相同点在于两者都主张“平”和“均”。不同之处在于，前者既不患寡也不患贫，只患不和与不安。后者主张对多者要“哀”，对寡者要“益”。孔子是针对鲁国的大夫季孙氏要征伐颛臾而立论的。因当时

鲁国出现了君弱臣强、“政逮于大夫”（《论语·季氏》）的局面。季氏富于周公，还想谋动干戈去吞并颛臾这个由周天子亲自册封的东蒙之主、社稷之臣。这在孔子看来，既是严重的违“礼”，又是莫大的不义，必须坚决反对。孔子所患的不均，是指“有国有家者”，其中并不包括被剥削的劳动人民。在封建领主制度下，“礼不下庶人”。有国者，指的是诸侯；有家者，指的是卿大夫。均和不均，都同解决劳动人民的生活贫困无关。

《易传》作者为何要哀多，怎样去益寡，以什么为标准，用何物、对何人进行平施？书中没有正面说明。但联系战国时期土地正在兼并和集中的历史背景，去考察这种主张所要解决的问题和实现的目标，是不言而喻的。在当时，“物”作为社会财富的总称，它的多与寡，主要取决于占有土地的多少。而这个时期的土地，正随着旧生产关系的全面瓦解，商品货币经济的迅速发展，兼并战争的激烈进行，而急剧地集中到正在夺取政权的地主阶级手里。这些人正是孔子从前咒骂的“乱臣贼子”。现在，他们成了封建割据势力的代表人物。在《易传》作者看来，这些兼并土地、争霸称雄的人物就是应该哀的对象。而所要益的对象，除包括一些旧有的领主贵族外，主要是那些被掠夺了土地而一无所有的贫苦农民。所以，“哀多益寡，称物平施”的主张，主要是反对地主阶级在夺取政权过程中对广大农民所进行的残苦掠夺。

不管是早期的儒家，还是《易传》的作者，他们的主张在当时的历史条件下，只能是一种无法实现、不切实际的空想。只要存在土地私有制，只要土地可以当作商品买卖，这种现象就必然存在。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一文中指出：“完全的、自由的土地所有权，不仅意味着毫无阻碍和毫无限制的占有土地的可能性，而且也意味着把它出让的可能性。……随着货币和货币高利贷、土地所有权和抵押制的产生，财富便迅速地积聚和集中到一个人数很少的阶级手中，与此同时，大众日益贫困

化，贫民的人数也日益增多。”^①

五、“致天下之民，聚天下之货”的交换观点

《易传》中的经济思想最值得称述的是作者对发展商品经济所持的见解和主张。文字虽少，而观点颇为鲜明。《系辞》说：“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”。“备物致用，立功成器，以为天下利”。在当时的历史条件下，这是一种相当开放的经济主张。这样的商品交换，只有在它冲破封建领主制度的束缚之后，才有可能出现。因为在旧的经济结构中，“处工，就官府；处商，就市井；处农，就田野。”（《国语·齐语》）“庶人食力，工商食官”（《国语·晋语四》）。专门从事手工业生产的工匠，叫作“百工”，由诸侯国的官府统一管理。他们成年累月为官府制造兵器，为领主贵族生产各种奢侈消费用品和手工艺品，当然也要制作一些生产工具。处于郊野而实行“九一而助”的广大农奴，因为没有人身自由，他们当然不可能有任何剩余生产物可以拿到市场上去进行交换。所以，在封建领主制度下面，个体农民和个体手工业者都能自由参加的商品交换是不可能存在的。

从春秋的中后期开始，随着领主制度的逐渐解体，个体农民和个体手工业者才陆续摆脱了官府的统治和领主的奴役而大量出现。他们的独立存在和自由地从事生产活动，是商品经济得以广泛发展的前提。生产关系的改变，使生产力得到了解放，使小生产者的积极性大大提高。“农夫蚤出暮入，耕稼树艺，多聚叔粟”；“妇人夙兴夜寐，纺绩织纴，多治麻丝葛绪捆布缕”（《墨子·非乐上》）。^②他们想方设法延长劳动时间去增加生产物的数量，以便在满足自己的衣食之需以后，还能有一点微薄的剩余，把它拿到市场上去出卖。卖下来的钱用以购置少置的小型工具，为以后的扩大再生产创造条件。在这个过程中，消费资料的增长，扩大了对生产资料的需求。不仅为一部分手工业者脱离农业生产向专

业化的方向发展提供了可能，而且也为手工业产品的销售，扩大了市场。它既是商品交换得以发展的重要原因，也是农业和手工业的社会分工逐步扩大的基本条件。这种商品交换，可以调济余缺，互通有无，成为促进生产、有利消费的一个中间环节。这种情况也就是孟子对彭更所说的：“子不通工易事，以养补不足，则农有余粟，女有余布；子如通之，则梓、匠、轮、舆皆得食于子。”（《孟子·滕文公下》）梓、匠、轮、舆，备物致用，立功成器，专门从事手工业生产，制作各种生产工具和生活用品，然后同农民的“余粟”相交换，对整个社会经济的繁荣是一个巨大的推动。“致天下之民，聚天下之货”的商品交换，可以使农民和手工业者都能“各得其所”。因此，我们说《易传》作者的交换观点是符合商品经济发展的客观要求的。

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1972年版，第163—164页。

② “叔粟”，旧本作“升粟”；“捆布”，旧本作“细布”。此据孙诒让《墨子间诂》本。

《易经》与我国古代法制

武 树 臣

《易》是西周晚期卜史之官从大量筮辞中抽选出来并按六十四卦三百八十四爻的模式编辑整理而成的一部书。春秋以后，卜史用它占筮，使《易》成了占筮之书。尔后儒家作《十翼》（即《易传》），用自己的宇宙观和道德观加以附会。西汉以降，《易》成了正宗儒学的经典之一，故称《易经》。

《易经》原文系经过整理的筮辞。它们有的是独立的，彼此无干；有的有联系，或自上而下，或自下而上，表现出后人连缀的痕迹。它们是西周社会生活和人们思维活动的真实记录，其中许多涉及当时的法律制度，为我们研究古代法制提供宝贵的材料。

一、民事法律制度

西周已确立土地国有制下的动产私有权制度。动产包括：臣、妾、童、仆、牛、马、羊、农作物、猎获物和日常生活用品。筮辞记载大量动产纠纷而无田地纠纷，是西周实施土地国有制的一个旁证。按当时法律和惯例，他人的动产所有权是不得侵犯的，否则要受到舆论谴责和民事、刑事制裁。

（一）“不富以其邻”

“不富以其邻”（《谦》），即不能通过侵害邻人的手段来致富。这是一条古老的道德准则。“不恒其德，或承之羞”（《恒》），是说人们如不能长久保有德行，就免不了遭受耻辱。这种羞侮常常与

* 本文原载《中国法学》一九八七年第四期、第五期。

强制联在一起：“畜臣妾”，“执之用黄牛之革，莫之胜说（脱）”（《遯》），是说对擅自将他人的奴隶藏在自己家中据为己有的，要用黄牛皮带紧紧捆绑以示羞辱。

“富以其邻”（《小畜》）往往招致家族间的械斗，即“有孚血去”。孚：信，证据；去：“人相违也”（《说文解字》）。血去：血亲复仇。意谓被他人侵害的一方只要掌握可信的证据，就可以采取武力报复行动。筮辞几次谈到“丧牛于易”（《旅》）、“丧羊于易”（《大壮》），指殷代先王亥到有易部落被土著居民杀死，牛、羊被抢，后来王亥的后代打败有易，夺回牛羊。筮辞引用这个典故阐明复仇的原则，警告人们不要侵犯他人。

这种复仇往往以实施侵害一方的赔偿而终止。《解》：“田获三狐，得黄矢”，“负且乘，致寇至”，“解而拇朋至斯，孚”，“君子维有解，吉，有孚于小人”，黄矢：铜箭头，是认确猎获物归属问题的重要凭证；拇：手提；朋：古以贝为货币，一串为一朋。意谓：打猎时捡到三只受伤的狐，身上插着箭头，把它们放在马背上载回，因而招致一场争斗。捡狐的一方自知理亏，手提货币来到射狐一方的住所，愿以赔偿结束争斗。对方接过货币拴在自己腰间表示和解。这对贪利的人是一个教训。

（二）“无平不陂，无往不复”

“无平不陂，无往不复”（《泰》）是买卖交易的重要原则。平：议也，指契约；陂，借为贩，移予也，指把财物从此地迁至彼地。往、复，指货物、货币的交换往来。全句意思是：买卖双方如未达成协议，卖方则无义务送货；卖方不送货，买方也无义务交出价金。“朋来无咎，反复其道，七日来复，利有攸往”（《复》），是说，买方把一部分货币先送到卖方，卖方便送去货物，买方接到货物后又交来全部价金，这对买卖双方均有利。可见，这是一宗先交付定金又分期送货的较复杂的买卖。“利西南，无所往，其来复，吉，有攸往，夙吉”（《解》），这是建立在相互信任基础上

的买卖，达成了协议，货物还没送去，买方就把价金交付了。当时的买卖交易原则完全可以用《拿破仑法典》第1612、1702、1650条作注解。

当时的买卖交易活动很频繁，筮辞多见“攸往”、“利有攸往”、“不利有攸往”、“利西南，不利东北”的记载，均指远出做买卖。“西南得朋，东北丧朋”（《坤》）则指长途贩运，在西南卖货得朋，又在东北用朋买货。还有“旅即次，怀其资”，“得其资斧”（《旅》），“不丧匕鬯”、“亿无丧”、“亿丧贝”（《震》），“无丧无得”（《井》），“失得无恤，往，吉，无不利”（《晋》）等等，都是商人活动的记录。西周重商，故礼器多有荷贝之形。“无平不陂，无往不复”原则就是在长期的异地长途交易中形成的。

（三）“迷逋复归”

迷，指牛、马、羊走失，或遗失其他财物；逋，指臣、妾、童、仆等奴隶逃亡；复归，指归还原主。按当时的法律和惯例，凡得到上述财物或奴隶的，应呈报专门机关，归还原主，并可以从原主那里得到偿金，否则将引起诉讼。

《损》：“利有攸往，得臣无家”，“益之十朋之龟，弗克违，元吉”。一个外出做生意的人“捡到”一个无主奴隶，奴隶的原主用“十朋之龟”赎回，商人没有拒绝，避免了纠纷。

《旅》：“丧其童仆”，“怀其资，得童仆”，“得其资斧，我心不快”。丢失奴隶的原主给了“捡到”奴隶的人一笔报酬，从而恢复了对奴隶的所有权，“捡到”奴隶的人虽然得到财物却感到不合算。

《震》：“亿丧贝，跻于九陵，勿逐，七日得”，“震行，无眚”，“亿无丧，有事”。亿：古以十万为亿，此言数量之多；跻：登；陵：山丘、关隘；震：起，举，发；行：即“中行”、“行人”、“行师”，专门执掌民事诉讼的职官；眚：过错；事：报酬、酬劳。全句意思是：有人遗失巨额货币，赶往几个关口要道去通报，回答说：不

必追寻，七天内可以找到。捡到货币的人通报到官府，经查验，货币完好如初，拾者无过失，应当得到报酬。

《既济》：“妇丧其茀，勿逐，七日得”。茀是装饰品，妇人丢失了装饰品，不必追寻，只要通报官府，七日内就可找回。《复》：“迷，复，凶，有灾眚，用行师，终有大败。”归还拾物，但由于过错使失物蒙受损失，这不好，失主告到官府，拾者败诉。同卦还有：“不远复，无祇”，因路远而未及时归还拾物，这是不忠诚的表现；“频复，厉，无咎”，不是一次而是分几次归还遗失之物，这不好，但还未到应受处罚的程度；“敦复，无悔”，诚实地原封不动地归还失物，这是无可指责的。《否》有“其亡其亡，系于苞桑”，是说将无主牲畜拴在有食物的地方妥为照看，以待失主，这正是“敦复”的实例。

筮辞涉及“行”、“中行”的还有几处：1.《睽》：“丧马，勿逐，行，复”，丢了马匹，不必追寻，向“行”报告，以待归还；2.《泰》：“不遐遗朋，亡得，尚（偿）于中行”，因匆忙遗失货币，没有找到，可预先向“中行”交纳一笔酬金，以报答拾者；3.《益》：“益之，用凶事，无咎，有孚中行，告公用圭”，拾者嫌失主所给的报酬太少，要求增加，并以扣留失物相威胁，这无妨，失主只要将有关证据交给“中行”，由“中行”记录在圭版上转呈侯王，听候裁决。可见“行”、“中行”、“行人”是专门执掌民事诉讼的地方官，他遇到管辖范围之外的案件，须向上级呈报。

“迷遁”事件常常引起诉讼。如《无妄》：“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾”。捡了别人跑失的牛而不上报，“行人”受理失主的起诉，便在遗失牛的地方进行大搜查，这是当地人的耻辱。《讼》：“不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚”。当地人捡到逃亡的奴隶后归原还主，以后奴隶再次逃亡，失主不能以“诱逃”为由控告当地人，因为他们没有过错。同卦：“不克讼，复，即命谕安”。不论拾者有什么过错，只要把失物归还原主，双方就应相

安无事，不能再提起诉讼。

关于“迷逋复归”制度，《尚书·费誓》载：“马牛其风，臣妾逋逃，无敢越逐，祇复之，我商賁汝。乃越逐不复，汝则有常刑”。是说，得到跑失的马牛和逃亡奴隶，不能据为己有，要如数归还原主，这样可得到酬金，否则要受到处罚。《周礼·秋官·朝士》：“凡得获货贿、人民、家畜者，委于朝，告于士，旬而举之，大者公之，小者庶民私之”。意思是，凡得到遗失的财物、逃亡奴隶和跑失的牲畜，应向“朝士”报告，由“朝士”招领，十日内无人认领，奴隶马牛归公，小额财物则归拾者，以资酬劳。此处的“朝士”有似于筮辞的“行”、“行人”、“中行”；“旬日”则类于“七日”，是招领的期限。《左传》昭公七年载“周文王之法”有一条是：“有亡荒阅”，即奴隶逃亡后被人擅自据为己有而不交还原主，则由政府在可疑地区举行大规模的搜查。《左传》文公六年载“夷蒐之法”有“董逋逃，由质要”，即处理逃散马牛奴隶归属的争讼，应以购买马牛奴隶的契书为凭据。这同筮辞中的“有孚中行”大致相同。

《汉莫拉比法典》规定，自由民藏匿宫廷和奴隶主的逃奴而不交出的，此家的家长应处死；自由民在原野里捕到逃亡奴婢交还原主的，可以从原主那里得到酬金，如果藏匿而不交还原主，应处死。可见，中外奴隶制法律在处理动产（包括奴隶）纠纷上有惊人的相似之处。

二、刑事法律制度

西周统治阶级在审判罪犯、定罪量刑遇到疑问时，常常求助于占筮，这就使筮辞保留了大量关于刑法特别是刑罚的原始材料。

（一）罪名

1. 抢劫罪。《睽》：“见舆曳，其牛掣，其人天且劓”。见：被；曳：拽；掣：拉；天：颠，额，马融注：“凿顶之罚曰天”，此指黥

额；劓：割鼻。拦路抢劫商人的车和牛的，处黥劓之刑。

2. 渎神罪。《鼎》：“覆公餗，其形（刑）渥（劓）”。覆：颠覆、倾倒；餗：祭祀用的食物；渥：劓，割破面颊，以墨填之，颠覆王公祭祀神灵的食物，是对神的凌滞，处以墨刑。

3. 欺诈骗罪。《困》：“有言不信”；《夬》：“闻言不信”，与《尚书·吕刑》的“罔中于信，以覆诅盟”和《周礼·秋官·司寇》的“作言语而不信者，以告而诛之”意思相同，指对当事人或神明的欺骗行为，要处肉刑或监禁。如《归妹》：“归妹以娣，跛能覆”。女家以欺骗的方法，用身份低的女子顶替身份高的女子嫁到王侯家，对女方家长要处以刖刑，即断其一足。

（二）刑罚

1. 拘系。《遯》：“执之用黄牛之革，莫之能说（脱）”；《革》：“巩用黄牛之革”；《随》：“拘系之，乃从维之”；《蒙》：“利用刑人，用说（脱）桎梏”。

2. 饥饿。《困》：“困于酒食，朱紱方来”，朱紱：红色绳索。指用绳索捆绑犯人，断绝饮食。

3. 监禁。《坎》：“系用徽纆，置于丛棘，三岁不得”，徽纆：绳索，三股为徽，两股为纆；丛棘：牢狱。《困》：“臀困于株木，入于幽谷，三年不覿”。株木：刑具；幽谷：牢狱；不覿：不见天日。“困于石，据于蒺藜”，这是一种带羞辱性的刑罚，把犯人绑在石头上，周围布满带刺的灌木，使他动弹不得。与《周礼·秋官·大司寇·嘉石》“凡万民之有罪过而未丽于法而害于州里者，桎梏而坐诸嘉石，役诸司空”，大体一致。“困于葛藟”，葛藟：带刺的灌木，此指牢狱。“困于金车”，金车：可以移动的囚笼。

4. 笞刑。《夬》、《姤》：“臀无肤”，《噬嗑》：“噬肤”。笞具可能是带棘的灌木枝条，把人打得血肉模糊。

5. 黥刑。《鼎》：“其形（刑）渥（劓）”；《睽》：“其人天且劓”。劓和天都是黥刑（即刺面）。

6. 劓刑。《困》：“劓刖，困于赤绂，乃徐有说（脱）”，把犯人用红色绳索捆好，割去鼻子和脚趾，然后慢慢解开；《睽》：“其人天且劓”；《噬嗑》：“噬肤灭鼻”。

7. 刵刑。《噬嗑》：“何校灭耳”，何：荷、负；校：木制刑具，用刑具固定犯人头部，割去耳朵。

8. 刺瞎一目。《履》、《归妹》：“眇能视”，眇：瞎了一只眼，仍能看见东西。

9. 刖刑。《困》：“劓刖”；《履》、《归妹》：“跛能履”，割掉一只脚趾，仍可走路；《噬嗑》：“履校灭趾”。用刑具固定犯人腿部，截断脚趾。

就筮辞而论，所载罪名少而刑罚多，其原因大致有三：①当时的司法未臻于成熟，带有某种任意性，尚未形成系统的罪名；②当时的刑法制度是“以刑统罪”的，刑罚的种类本身就表示了罪的轻重；③当时的司法制度是适用判例的，即“判例法”，而“判例法”的特点是注重犯罪事实和如何处罚，罪名的发达则是“成文法”的必然产物。

三、司法审判制度

从《易经》来看，当时的司法审判制度是多层次的，既有法定审判程序，又保留了传统的审判习惯。

（一）神判法

就形式而言，以占筮来决定定罪量刑，这本身就具有神判的意思。如《蒙》：“发蒙，利用刑人，用说（脱）桎梏以往”。是说，草木丰茂，可以释放罪犯以从事生产。《归妹》：“跛能履，眇能视，利幽人之贞。”意思是此刻可以施行割趾刺目之刑。《噬嗑》：“何校灭趾，无咎”，“何校灭耳，凶”，是说处刵刑比处刖刑妥当。

筮辞保留了神羊裁判的痕迹。《大壮》：“羝羊触藩，羸其角”，“藩决不羸，壮于大舆之輹”，“羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸

利，艰则吉”。羝羊：公羊；藩：篱笆；羸：拘系；壮：撞；輶：辐，车轮；逐：进。当争讼无法判决时，用公羊来裁判。其方法是置羊于篱笆圈中，争讼双方分别站在圈外，然后宣读讼辞，看羊冲决哪一方，是把篱笆冲倒，还是把羊角卡在篱笆缝隙里不能自拔，以裁决是非曲直。《墨子·明鬼》载，有二人争讼，法官不能决，令羊裁判。分别读双方讼辞，结果羊冲决一方，即为败诉。这两种方法大致相同。

筮辞还记载神虎裁判的材料。《履》：“履虎尾，不咥人，亨”；“履虎尾，愬愬，终吉”；“履虎尾，咥人，凶”；“履道坦坦，幽人贞吉”。咥：咬；愬愬：畏惧状。对犯罪的人是否处死，存在争议，于是由虎来裁判。其方法是让犯罪者把脚伸进虎笼去踩虎的尾梢，如果虎发怒用尾巴横扫，就处死刑；如不横扫，或畏惧地把尾巴抽回，踱到远处去，就不处死。《颐》“虎视眈眈，其欲逐逐，无咎”，是说虎虽怒目而视，象要捕击的样子，但没有用尾巴扫人，就没关系。

（二）盟誓制度

当时实行盟誓制度，这在《左传》里多见。地下发掘的西周礼器《猳匭铭》、《矢人盘铭》等也记载着誓辞，大意是，如果我不履行诺言，甘愿接受鞭打和交出罚金。可见，盟誓是当时司法审判的一个法定程序。

《坎》记录了盟誓的过程和誓辞：“习坎，入于坎，窞，凶。坎有险，求小得。来之坎，坎险且枕。入于坎，簠，勿用。樽酒，簠贰，用缶，纳约自牖，终无咎。坎不盈，祗既平，无咎。系用徽纆，置于丛棘，三岁不得，凶”。习：依次，轮流；坎：台、坛；窞：坑；险：阻碍；枕：隔之以木板；樽、簠、缶：盛食物的器皿；约：写着誓辞的载书；牖：窗口、小洞；祗：郑玄以为坻，小丘也。大意是：盟誓各方轮流挖坑筑坛，站在坛上，坛塌了，这不吉利。用木板加固土台，然后把木板垫在坑顶上，留一个小口。坛上摆满器皿酒食。大家歃血盟誓，把誓辞写下来，从小口投进坑里，把

坛铲平，填入坑内，大家都默念这样的誓言：谁背弃誓言，就用绳子捆绑起来，投进牢狱，关上三年。

至于盟誓的方法，《礼记·曲礼》说：“约信曰誓，涖牲曰盟”。疏云：“盟之为法，先凿地为方坎，杀牲于坎上，割牲左耳盛以珠盘，又取血盛以玉敦，用血为盟，书成乃歃血读书”。《左传》载盟誓者颇多，其誓辞盖谓：“有渝比盟，明神殛之”。这些都可以与《坎》相印证。

（三）判例法

西周法律的最大特点是“单项立法”，即分别规定：①什么行为是违法、犯罪，②刑罚种类，这两者没有合为一典。法官依据上述两项规定，结合具体案情，做出判决，这就产生判例。这些判例对后来的审判具有法律效力。法官一方面依据判例进行审判，另一方面又依据法律意识并针对新形势制作新的判例。这就是所谓“判例法”，亦即春秋叔向所追述的“昔先王议事以制，不为刑辟”。“事”就是判例。是说先王选择适当的判例来审判科刑，不预先制定包含对什么罪处什么刑的刑法典。《尚书·吕刑》有“上下比罪”；《礼记·王制》又说审判案件“必察小大之比以成之”，意思是全面审度判例。

《比》专门记录了适用判例的方法和原则：“有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有它，吉。比之自内，贞吉。比之匪人，〔凶〕。外比之，无咎。显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。比之无首，凶”。孚：信，证据；缶：器皿；内：由法官内部掌握的判例；匪：非；外：众所周知的判例；三驱：三宥，三次赦免；禽：擒；诫：惊恐；首：要领。大意是：得到可信的证据后再参照判例，证据逐渐增加，结果改变了原来拟定的罪名，这都是对的；先用内部掌握的判例来比较；注意当事人的身份，用贵族的判例来适用平民，或用平民的判例适用贵族，这是不行的；适用众所周知的判例，没有坏处；把疑难案件上报国王，国王三次赦免，释放罪

犯，当地人并不惊异，这样处理是对的；适用判例不得要领，茫然无序，这样不行。

（四）证据制度

在民事、刑事诉讼中，证据的地位是很重要的。《随》：“有孚在道，以明何咎”，孚：信，证据；道：审理。依据证据来审理案件，才能辨别曲直。

“明夷”是出示证据的专门术语。明：出示，举出；夷：弓矢。在猎获物的归属发生纠纷时，弓矢是最可靠的证据，因为猎人的弓矢上都刻有符号。《明夷》：“明夷，夷于左股，用拯马壮，吉”。拯：医治；壮：通戕，伤。一只马的左股被射伤，在伤口处发现箭头，据此查到箭的主人并责令医治马伤，这是对的。“明夷于南狩，得其大首，不可疾，贞”。射伤了一只猛兽，一直尾随追到南方村落，因为兽身上有箭头，当地人不敢拒绝归还。“入于左腹，获明夷之心，于出门庭”。心：木上的尖刺，《诗·邶风·凯风》“吹彼棘心”，此指箭头。一个猎人追到别人家里索要一只猎物，结果在猎物左腹发现箭头，证明确系他所射，就把猎物背走了。“不明，晦，初登于天，后入于地”。不肯把弓矢交出来验证，太暧昧了，这就证明猎物不是你射的，就好象朝天射了一箭，又落到地上，什么也没射着，你的箭还在那里呢！

正因为弓矢是最可靠的证据，所以在诉讼中双方都要出示证据，即“明夷”。《周礼·秋官·司寇》所载：“以两造禁民讼，入束矢于朝，然后听之”，《国语·齐语》所云：“坐成以束矢”，韦注：“两人讼，一人入矢，一人不入则曲”，后来，“束矢”演变成证明自己有理的辞状或诉讼费。

（五）审判方法

由于重视证据，故在取得当事人口供时很谨慎。《革》：“有孚改命”只要获得新证据，就应改变原判。“革言，三就，有孚”，革：改变；允许当事人三次改变口供，但必经查证属实。

（六）关于故意、过失和偶犯、累犯

筮辞多见“灾”、“眚”。如“有灾眚”（《复》）、“匪正有眚”、“行有眚”（《无妄》）、“是谓灾眚”（《小过》）、“行无眚”（《震》）、“邑人三百户无眚”（《讼》），等。亦屡见“初”、“终”。如“无初有终”（《睽》、《巽》）、“有孚不终”（《萃》）、“有终”（《坤》），等。

《尚书·康诰》有：“人有小罪非眚，乃惟终，……乃不可不杀。乃有大罪非终，乃惟眚灾……乃不可杀”眚：过失；非眚：故意；惟终：一贯犯罪；非终：初犯、偶犯。这是从刑法角度来定罪量刑，而筮辞中的上述术语的适用范围似乎更广，不仅是确认刑事，而且还是确认民事、行政责任的标准。

此外，筮辞还涉及赋税徭役。《大有》：“大车以载”，“王用享于天子”；《观》：“利用宾于王”。享：祭祀；宾：朝拜。说明各地贵族有义务按时向国王奉献贡献。《蛊》：“不事王侯，高尚其事”，尚：偿；不能为王侯服徭役、兵役的，要出钱物抵免。

四、婚姻制度与习俗

西周的婚姻家庭制度是多层次的，既有奴隶主贵族的一夫多妻制，又有聘婚、抢婚的传统习俗，同时，在士大夫阶层中还萌发了以“性爱”为特征的“骑士之爱”。

（一）抢婚习俗

《屯》：“屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾，女子贞不字，十年乃字。”屯：艰难之状；遭：盘旋之状；班：返回；贞：占卜；字：乳，指生育。一群人骑马奔来，忽而踌躇不前，忽而盘旋，然后返回，他们不是强盗，而是寻找配偶，被抢去的女子经过占卜，结果是不会生育，过十年才能生育。

“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍”。即：接近；虞：预防；几：蹲伏；舍：射。一群男子发现树林中有女子，于是象围

捕鹿那样趋其不备悄悄接近，蹲伏在树丛后面，手持弓箭却不发射。

“屯其膏，小，贞吉；大，贞凶。乘马班如，泣血涟如”。屯：难也——表示地，艮表示草木，屯象征植物幼芽破土而出，意谓一物冲破阻隔。膏：肥也，“己：中宫也，象万物辟藏，诘形也，己承戊，象人腹”（《说文解字》），可见肥乃女性生殖器。意思是，与女子性交，如果是处女就好，否则就不好。因为处女尚未许人，抢劫处女不会引起纠纷。男子们把少女抢走了，女子负在马背上流血哭泣。这种抢婚正如恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中描写的：“当一个青年男子在朋友们的帮助下劫得或拐得一个姑娘的时候，他们便轮流同她发生性交关系。但是在此以后，这个姑娘便被认为是那个发动抢劫的青年男子的妻子”。

（二）聘婚制度

《蒙》：“取女见金，夫不有躬”；《震》：“不于其躬，于其邻，无咎，婚媾有言”。男方向女方求婚要行聘金，但不能亲往女家，只能由别人代聘。《诗经·伐柯》：“娶妻如之何，非媒不得”；《周礼·地官·媒氏》：“媒氏掌万民之判合”；《春秋公羊传》僖公十四年何休注：“礼，男不亲求，女不亲许”。正如恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中指出的：在整个古代，婚姻的缔结都是由父母包办，当事人则安心顺从”；直到中世纪末期，在绝大多数场合，婚姻的缔结仍然和最初一样，不是由当事人自己决定的事情”。

《睽》：“见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说（脱）之弧。匪寇婚媾”。豕：猪；涂：道路；鬼：菟，一种含有红色汁液可做染料的草；弧：弓。是说，远远的有一群人走来，是强盗吗？箭上弓弦，准备迎击。那些人赶着猪，车上装满菟草，不是强盗，是娶亲的，松开弓弦吧。

《贲》：“舍车而徒”，“束帛戈戈”，“白马翰如，匪寇婚媾”。

徒：走路；戈戈：丰盛状；翰：皮毛美丽之状。聘婚的人徒步而来，车上载着一捆捆丝织品，那匹皮毛光亮的白马也是礼物。

聘婚比抢婚要进步，这不仅是因为从形式上看显得文明，而且更重要的是它标志着个体婚取代对偶婚。

（三）“骑士之爱”

在等级森严的宗法制度的控制下，一种较为自由的“性爱”在君子士大夫阶层里悄悄萌发了。

《咸》记载了这样的场面：一个“君子”和一位女子悄悄恋爱，他依次抚摸她的手指、小腿、膝盖、大腿、脊背，最后接吻。《艮》则描写“君子”对少女的追求：“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人”，“不拯其随，其心不快”。终于因为“言有序”，彬彬有礼而得到女子的首肯。

当然，这种“性爱”往往和“通奸”相联系，正如恩格斯指出的：“第一个出现的性爱形式，那种中世纪的骑士之爱，就根本不是夫妇之爱”（《家庭、私有制和国家的起源》）。然而，在欧洲中世纪发生的事情，在我国西周时就已存在了。

（四）家庭关系

《渐》：“妇三岁不孕，终莫之胜”。胜：胜任。妻三年无生育，夫得离异，这是后世“无子则去”的始作俑者。“夫征不复，妇孕不育”，妻子在丈夫出征期间生的子女不是合法子女。

《归妹》：“归妹以娣”，“归妹以须，反归以娣”，“归妹愆期，迟归有时”。归妹：嫁女；娣：姐妹中年幼为娣；须：娍，姐姐。姐妹常常一同嫁到男家，以为妻妾。这是对偶婚向多妻制过渡的产物。在多数场合是妹妹随姐姐出嫁，如《诗经·大雅·韩奕》“诸娣从之”。

《鼎》：“得妾以其子，无咎”。以：因为；子：婴儿。因收养一个婴儿，便纳其母为妾，这是被习俗允许的。

《大过》：“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利”；“枯杨生华，

老妇得其士夫，无咎无誉”。稊：嫩芽；华：花。就好象枯木逢春一样，年老的丧偶者又得佳偶。可见，男女不当其年的婚姻是允许的，而且当时还没有后世儒家宣扬的“从一而终”的观念。

《易经》所涉及的古代法制的内容十分丰富，我们透过神权迷信的浓雾，可以看到当时的法律文化已发展到相当成熟的水平。正因为审判活动常常借助于占筮，所以才为后世保留了这一部珍贵的史籍。在某种意义上我们似乎可以这样认为：《易经》是我国最古老的一部“神明判例集”。

论《易》数与古天文历法学

赵 庄 愚

周易筮法出于揲蓍，是积揲余蓍之数以定卦之爻，卦是由数得出的。现代更发现殷及周原之卜骨多有用数字录出之卦，未用阴阳符号。似易之起源纯由易数，非先依卦象阴阳乎？再古代象数学者不惟用象数说易，实扩大至以易数说历法。自汉起的历法家，即用易数作为天文历法之须依数据，易数果又当是历法之基本数乎？这前一说有将易象说成是附于数的；后一说有将易数视为无不可通的。夫不探根本，则枝叶惟见繁乱；不测实据，则虚数日演无穷。今日惟当更自科学深处以进研之，庶能得其真解，请试论之。

一、论《易》数

（一）《易》数只是数范畴中之一种纯数

数字在文字上属于指事一类。上古民最初用以标出人畜实物之数，时日岁月之数，道里行步之数等，皆是附于实体，有一定单位、有一定定义的数。但数的思维本已对实体有所抽象。此抽象再进一步，则可脱掉实体，专言其数，此中即有纯数。如称天地人之数为三，此“三”并不表同质等量的可量可比的单位数，只是区别之数、分项之数、编号之数或序数而已，这就是纯数。老子谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”。庄子谓“一与言为

-
- 本文原载《周易纵横录》，唐明邦等编，湖北人民出版社一九八六年十一月出版。

二，二与一为三，自是以往，巧历不能得”。公孙龙谓“坚白石三，可乎？曰不可。二，可乎？曰可”。及系辞谓“天一地二……天九地十”等，皆同是纯数。纯数之数学性质有：1. 没有单位；2. 数无大小之可比性；3. 数无可施以精确计算之性；4. 数只有整数无小数。这虽似数论中之整数，但多数未可进行数论之计算。它又不同于算术中之不名数，不名数是相同单位约去了单位之数。而纯数无单位，是无数学定义的数。故纯数虽可包从一到无穷大之数，但它们非数学的数。易数又仅是纯数中之一部分，即易数仅纯数中之一种数。

（二）《易》数起始于阴阳奇偶数

我先民之阴阳概念产生得很早，其发生可推为是由于归纳自然象之有昼夜、明晦、天地、日月、水火、寒暑等，生物象之有生死、动息、牝牡、雌雄等；更由有一种以为天道之象是所有诸象本质之看法。此种归纳，可以在新石器时代已渐积存。而上述看法，是在抽象思维有提高，有天人统一思想之萌芽，则能有此种主要象征昼和夜、明和暗的阴阳二辞的提出。最初是分别高山之受日面、背日面，山南曰阳，山北曰阴。故最早地名见于上古《禹贡》者，即有岳阳、衡阳、华阴、岷山之阳，而动物有阳鸟。《山海经》之地名多属上古，其中分别言某山之阳、之阴所产之异者极多。（《禹贡》是夏史之官书，决非伪书。《山海经》之大部古地名亦非伪造，近代专事疑古者的否定论，是非科学求实的。愚另有《辨古史真》辨之）周初《笃公刘》之诗亦称“既景乃冈，相其阴阳”。《易》中孚爻辞有“鸣鹤在阴”。故阴阳由山面之明与暗、地面的光与影，而渐扩大为表天地之二气，生物之两性，及更多的相对事物所含之最相反的成分。阴阳既以表女性与男性，于是从男女之特征，男性有独立而单存，女性有成配孕子而具两体。故阳为奇数，阴为偶数。由此推及于数，故天一地二、天三地四之义从此生出。又在十进位观念约束之下，故认十为数之极，九为

阳数之极。而基本是纯数的易数，在最初可谓止此由一到十之十个数。

此稍当补证明阴阳二字连辞之次序已建立于古代母系氏族社会之时。它和牝牡、雌雄之排序相同，而和夫妇、男女连词之排序相反。后者是父系氏族社会中已建父系家属之称法，这和古易“首坤”“首乾”之不同正相应。殷易是“首坤”的。孔子说：“我欲观殷道，是故之宋而不足征也，吾得坤乾焉。”（《礼记·礼运》）郑玄注：“殷易以坤为首”。而《周易》以乾为首，系辞开头便说“天尊地卑，乾坤定矣”。是针对周代犹有乾坤孰当为首的争论，而后《系辞》提出“天尊地卑”的“定论”。故阴阳二字连词必早于殷，决非在周代始有。近人或以为殷墟文及易辞中不见此二字之连词，为作易时尚无阴阳概念之证。此种论证十分不周衍，未可以成立。夫殷卜辞及易辞皆非当时字书也，易辞中所无之字极多，如雷火水风等字，可谓作易时尚无它们乎？以字书例之，《千字文》之字比《说文》少得多，可谓《说文》的许多字有可疑乎？

（三）《易》数之用

可算之数，其义实在，其质固定，其使用严格而狭隘。不可算之纯数，其义虚渺，其质不定，而其使用则颇随意而宽阔。纯数之“一”，可表整体；表无对之统一；表不可分割之数；表阳数之始。“二”可表相对之体；表具二分之数；表成配之事物；表阴数之始。“三”可表成对之外另增有无对之数；表有发展之阳数；表始入于众多之数。“四”可表平面有四方，一岁有四时之数；表成对之数再始加倍之数。“五”可表四方更有中心为主之五方数；表自然之相互作用型有五种〔即放射型（属木），升上型（属火），收敛型（属金），浸下型（属水），有蕴型（属土）〕之五行数；更广泛表音、色、味等各有五种之五音、五色、五味等之数；表正盛之阳数。“六”可表空间有六方之数；音律有六律、六吕之数。“七”可表天地人加四时之七始数；天有日月加五星之七政数。“八”

可表四更成双之数；四方加四隅之八方数；大象可析为八之八卦数。“九”可表三三之积纯阳之数；阳数至极之数；极变化、极高深之九天、九地、九成等之数。“十”可表数字至尽头之数；表十日十等之数。凡此等之意义可推至多方，其本质无一定，内涵及定义并不精确，而可以给人寻理解、求分析、虑变化、考可能的思维上增加思路，开启新境，有以高次的复变的函数方程表若干事理的观点。此种纯数已化出哲学的美学艺术的若干思想，可以辟悟解之门，得旁通之解，有辩证法的意义。故是不可因其非精确就全给否定的。

（四）《易》之数与象谁在先

这必宜确察几个根本环节：

1. 人类发生认识思维的先后次序，必是先由感觉到物象加以辨识，继用思维有所抽象，才有概括得数字。

2. 易卦之名如只从某些数字订出的，应有卦和数字相关的取义或规定，何以古籍古事中无一点此种之迹？

3. 单卦三画，如用三个数字组之，当有 $3^3 = 27$ 卦，并非只八卦，其重卦应有 $3^6 = 729$ 卦，非只64卦，如由四个数字，则单卦更有 $4^3 = 64$ 卦，重卦更有 $4^6 = 4096$ 卦，更远超于易卦数。故卦之组元，决非这许多数字。

4. 数字必须是只取其奇偶两种才恰合组成六画的64卦，则诸数仅是提供译成奇偶数的最初资料耳，卦只是由奇偶二数定出的。

5. 奇偶数又必要先定奇为阳、偶为阴，而后有卦象之意义，这是借数以表象。象为主，数为客；数在后，象居先。

由此，据《世本》，“巫咸作筮”，非巫咸作卦，卦起于有筮法之先，得卦之法，可以有他种，筮法只是其一。巫咸之筮法必是由数以取其奇偶，由奇偶以定出阴阳，再定出卦。其法是有以繁复表其慎重。筮人所记，则固当只记其第一手取得的各数，无须译出其阴阳，而当时人固已习知之，一见可识其卦。今人见此原

筮之底数，就定为易卦是数先于象，此如今日见电报之数码就以原发电者之只告人以数码也。岂非根本大误！春秋僖公十五年韩简对晋惠说：“龟象也，筮数也，物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”此一次序是合科学的。近人震于数字卦的发现，不考象与数产生之过程，反定为易象生于易数。数无其义，何能以定象？此是不细考于易卦最初之何以建立也。

二、《易》数与古天文历法

易数既只属纯数，它以奇偶结合易象之阴阳，具有象征性与多适性，但未可以作为精细可按算之数。此在周代之传易者，论阴阳讲历数者，及五行家，大体皆能如此看待之。《系辞》讲筮法“分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。”此之“两”“三”“四”“五”皆只纯数也。只当看其取义是要把自然有二元、三才、四时之全面关系纳入筮者所须理解之中，让人在筮时有此种认识，可以获得较全面的感应及体悟，但非认这些数即能有何种可精确决定未来事物之性。晚周依《洪范》发展出的五行说，以为水之数一，火之数二，木数三，金数四，土数五；及春数为八，夏为七，秋为九，冬为六，皆同是用纯数看它们，不视为算术之数。其在历法中用算术之数看易数的，是始于汉代。

（一）《易》之大衍数

《系辞》“大衍之数五十，其用四十有九”，这本也是一个纯数，是从个位数中发展出来的易数，而其来源古无说明。其实，则易数本可以不必有其说明。而汉代易学者神视其数，要强加以算术的说明。京房谓是取十日、十二辰、二十八宿三数之和；马融以为太极生两仪、生日月、生四时、生五行、生二十四气之和；荀爽以为八卦乘6爻加乾坤二用两爻之和；郑玄以为天地之数五十有五，减去相通之五行之得数；西汉《三统历》之作者刘歆则说：

“是故元始有象，一也。春秋，二也。三统，三也。四时，四也。合而为十，成五体。以五乘十，大衍之数也。”（见《汉书·律历志》）以上诸说，人人各异，就显为非得到真证据，只是各人悬揣附会之说。只有义理学者之王弼、韩康伯未作其强解，然从刘歆起，此大衍数进入了古之历法学，有成为历法数之所本。具体的有：

1. 以大衍减一之数是其历法的“月法的实”的因子。三统历之“月法之实”= 2392。刘歆以为其来源是

$$2392 = (49 \times 2 \times 3 \times 4 + 19 + 1) \times 2$$

硬将 $49 (= 50 - 1)$ 一数立为其历数的一个因子，将易数作为历数数。

2. 以大衍数为整数，于是历法之始，先要求一个整数的“积年数”与“日法数”。即太阳、太阴和五星会合原处之整年数周期是积年。一日之时间在步历上须分成的整分数是日法。求此两个的整数，可累够了从汉代到元代一千多年之历代改历者之作其详细计算，各人得数并不同，白白地劳而少功。直到元代《授时历》作者郭守敬才悟出其不合实际，废了求此两项的无益计算工作。这是因为日月行星的周期中皆含有微量的时代函数，古今有其微差，未可用一定的整数定死它。易数本不可以视为精确数而硬要以为极精确，于是翻转误了历法之计算。唐代僧一行造的历法犹被称为《大衍历》，是易数之久影响于历法；可是不悟易数之并非算术数！

（二）《易》之乾坤策数

《系辞》“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。”这是筮易时得到36之数为老阳数。 $6 \times 36 = 216$ ，是为乾卦六爻之策数，得到24之数为老阴数。 $6 \times 24 = 144$ ，是为坤六爻之策数。二数相加为 $216 + 144 = 360$ ，相当于一年的大略日数。易数原只如此，并不表为精确的数字。（一年并不止360日）

但刘歆三统历竟将乾坤策数作为五星大周年数之因子，以为行星与太阳返于原处之年数是乾坤策数所决定的。他定为：

岁星小周12乘坤策为1728，是为岁星岁数。

金星小复16乘乾策为3456，是为太白岁数。

填星小周30乘坤策为4320，是为填星岁数。

火星小周64乘乾策为13824，是为荧惑岁数。

水星小复64乘坤策为9216，是为辰岁数。（见《汉书·律历志》）

这有存心附会易数以神其三统历之得数，是用连分数的算法求得各个的近似分数值，再适当改变小周小复年数及大周年数以迎合易数。这些大周年数并不够精确，只是刘歆能用连分数求它们的近似值，是数学史上一件值得表出之事；而言其本于二卦之策数，则诡说矣。此点已故学者吕子方已证明之。

（三）《易》之万物之数

《系辞》“二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。”这本是计算易卦爻384爻共有之策数， $\frac{384}{2} \times (36 + 24) = 11520$ 策。

但三统历以为其“太极上元”之数是合于此数的。

太极上元数 $23639040 = 9 \times 19(\text{章数}) \times 6 \times 2 \times 11520$

“九章数而六之，为法。实如法，得一阴一阳各一万一千五百二十，当万物气体之数。”（《汉书·律历志》引《三统历》）这个“太极上元数”即是其“积年数”，亦是不够精确，而刘歆偏要令它附会于易数的。再有东汉张衡之《灵宪》说：

“中外之官（按即指有名之星）常明者百有二十四，可名者三百二十。微星之数盖一万一千五百二十。”

这将恒星总数归于此数，实则全天恒星可亿倍于此数。是汉人误认易数为自然具有的实在并精确的数，而不知误于易数之并不可以是算术数也。

（四）《易》之七日

《复》卦辞：“复亨，出入无疾，朋来无咎，反复其道，七日来复，利有攸往。”

《震》六二：“震来厉，亿丧贝，跻于九陵，勿逐，七日得。”

《既济》六二：“妇丧其茀，勿逐，七日得。”

《蛊》卦辞：“蛊元亨，利涉大川，先甲三日，后甲三日。”

《巽》九五：“贞吉悔亡，无不利，无初有终，先庚三日，后庚三日。”

上面之先后甲三日，包括辛壬癸甲乙丙丁七日。先后庚三日，包括丁戊己庚辛壬癸七日。故皆属七日范畴。此诸条中主要的是《复》卦辞讲的“七日来复”。这示出阴阳变化中有一个七日的小周期。《彖传》故解释它为“天行也”。此种周期可·谓是古人从生理上之某种现象（如女性行经期）及人体功能变化的某种体认上，而认天道有这样一个短期的循环或环节。此种初始的理解，仅认有一个大略数及个别的情况而已。汉代孟喜京房则据此而提出卦气说，将64卦减去其坎离震兑四卦后之60卦，按卦画阴阳排列的变化而平均分属于一年 $365\frac{1}{4}$ 日中，于是每一卦得到 $365\frac{1}{4} \div 60 = 6\frac{7}{80}$ 日。当时以一日为80分，故此数称为六日七分。（见孔颖达《周易正义》所引《易纬稽览图》之说）此种将“七日”变为“六日七分”，及定死卦气与月日的关系，一方面显然分析得更精，另方面在实质上则有更流入穿凿。夫由易卦之“直日用事”言之，乾坤尚当值日，何以坎离震兑能独异？这可谓是由于如用64卦除 $365\frac{1}{4}$ 日，则每卦尚不够六日，不合于易辞之“七日”。故才省之为60卦值日，且卦气说与易辞极多不能相应。作易者可·谓尚未理解有那种分析，则卦气说视为创新可以，视为解易则凿矣。要之，易之“七日”亦只是易数，要它成为精确的算术数，则只成为穿凿之说。

故易数至汉代而化为算术数，数字入于更精确，实质则流于附会，其演进及其得失有可以论：

初民之知用数字也，其初惟以记实物。其后思维有发展，见

物有两端而可以持，鼎有三足而可以立，席有四方而可以正，及自然有四时、作用功能有五行等，则感纯数有作用而重视抽象的数。又再有认为数之奇与偶可配阴阳男女，易数遂以萌生。易数是属于抽象的纯数。作易者就用它代表易象并组成卦爻，取奇偶以象阴阳，立三画之排列以得出八卦，建六画之重卦以得出六十四卦，皆纯数而已矣。纯数字由此而出现有些神秘性，但先秦初少有用为精确演算之数。先秦历法只有依于音律度数，而并无依大衍数乾坤策数者。至汉代神视易及易数，乃始以易数为历数之本。制历与易之象数学合为一，此盖有由玄入实之意，但其确定的数，不由自然之真，涉于牵强附合。其根本不实在，所论有支离而无当，破碎而难立之病，故其后有被讲义理的王弼，深入实测的郭守敬，给以批判扬弃。

夫善得抽象者，其可启妙悟之面恒更多，能得实质者，其可致实用之功乃不虚。易数本只抽象的。由抽象之数，古今有悟出物非二不可相成，非三不能稳立，非有四维则物理时空不可组合，非有五音六律，则音律不能完备，非有八个外层电子，则元素不能稳定等，此皆含纯数之关系。而其引伸到某些事理以外，往往发现某些极新之解。即这些虽为不可供精算之数，但其有助思维的意义反更为深远。而由此之真悟解，又可致其理获得新的真用，并不纯虚渺。如电子计算机之用二进位制是也。故易数本有在数外增悟助解之能，但死执之者谬，牵强其说者诬。汉代言象数讲历法者之误有在此。至宋代而易象数学有其更新，河洛之数，虽实非古易之物，而具有纯数之意。历法至元代而始废“积年”“日法”之枉求，去易数之羁绊，入于更精实测的历法学。今日研易数，必当考明其非算学有定义的数；又不可蔑之以为迷信的数。夫善易者，须能解于其文字象数之外，如善相马者之离于牝牡骊黄之外，如只知形式及数字，则机械观的浅说矣！

（五）《易》之天象观测知识

《丰》六二及九四：“丰其蔀，日中见斗”。

《丰》九三：“丰其沛，日中见沫”。

《明夷》上六：“不明晦，初登于天，后入于地”。

此是作易时已有对日食观测之知识。日中见斗是白昼全日食之象。日中见沫是白昼日食将尽，天显昏昧之象。不明晦，初登于天，后入于地，是天初晓而发生全日食之象。《竹书纪年》有“懿王元年天再旦于郑”。当即同此现象。易并有言“月几望”者三处。周初不说月之三旬，而只标“初吉、生霸、既望、死霸”，易辞合于周初之称法。

易学实为先周华族的传统哲学科学思想之总集。（非夷族亦非商族的）其哲学发展为其后儒家之思想、建起中华文化特有的博大宏通、居仁守正、刚健笃实、自强不息的精神风范。其科学思想则是易象数所包有关天文、历法、物理、数学、生理医学等方面的认识和理解。而易的主要精神在于以变化生生之观点，去探究事物之终始。故既反机械观，又反虚无说。易数即含有辩证的观点，不机械又非虚无，故非算术之数也。昔之论易数者多死看之至于支离附会，今之蔑易数者又或全诬之以为是神学体系，此皆去易之真质远矣。故于此有当论之。

《周易》与中医“六经”

张雪蓁 张雪菱

六经学说，即三阴三阳学说，是中医临床理论的基本支柱之一。这个学说的形成与《周易》有密切关系。可以说中医六经全面参照和吸取了《周易》的理论结构和象数观念。

《周易》象数观念，是《周易》理论结构的主体观念之一，主要有五个方面构成，即：象、数、理、时、气。五者的关系是：象不离数，数生于象，象与数归之于理，理在时气中，五者合为一体，共昭《周易》象数观。

中医六经，指厥阴、少阴、太阴，少阳、阳明、太阳。若明白《周易》的象数观，中医六经之底蕴便易于通晓了。为此，兹以象、数、理、时、气五字为纲，简述如下。。

象 从广义说，象的主要意义有以下几点：1. “象其物宜，是故谓之象”（《易·系辞上》）， “象也者，像也”（《系辞上》），泛指自然的各种事物的征象、表象。2. 古人认为有物则有象，故象可以表示“存在”。如张载：“凡可状，皆有也，凡有，皆象也”。意谓：凡可陈述、描摹的即存在，凡存在都是象。3. 有一物则必有一名，这个名往往就做为该物的“名象”，又称“主象”。每一个“名象”之中，又含有许多象，所谓“象中有象”。4. 任何一个象的本身，都不能自己说明自己，往往通过“近取诸身，远取诸物”的方法，借助另一些适当的象，加以类比，才能理解该象的特点与

• 本文原载《周易纵横录》，唐明邦等编，湖北人民出版社一九八六年十一月出版。

本质。如阴阳两个名象，就需运用以下类比方法说明自己：阴者，多有重浊、流下、内敛、低沉、浅淡、寒冷之象；阳者，多有轻清、上浮、扩张、飞扬、鲜艳、响亮、火热之象。正如《系辞下》：“而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”⁵象与象之间，互相转化、互相制约、互相联系；从而构成一体。八卦的八个象就是这种关系。而天下万象就是在对立统一的矛盾中发展变化，表现自己。

从狭义说，象指《周易》中的卦象，如“八卦成列，象在其中矣”（《系辞下》），“圣人设卦观象系辞焉”（《系辞上》）。

广义之象与狭义之象，二者是统一的。

根据象的观念，可知《周易》将天下万物按八卦分成八种象，绝不是直接表示八种物，即天、地、水、火、风、泽、雷、山。八卦的八种象，在互相的对立差别中，按照“象”观念的构成法则，各自具有无限广泛的内涵。

上述《周易》“象”的观念及其构成法，是《周易》易理的一个主体。故《系辞下》：“是故易者，象也”。这对以后中国学术的发展，具有重要影响。中医六经的概念，首先就是在《周易》的“象”的观念基础上建立的。中医六经，同样只表示三阴三阳六种象，而不是单纯地表示人体的六个解剖实体。进言之，六经的六象，广泛表示人体的六种生理和病理状态，六种机体层次和生理区域，六种症候群、辨证论治法、生物节律，六种系统、结构，等等。例如六经中的太阳，表示阳气外貌盛大，凡体表高热，可名为“太阳病”。少阳，表示阳气初生，凡身体乍冷乍热，可名为“少阳病”。阳明，表示阳气内外俱亢，凡身体内外高热，可名为“阳明病”。

从时间上看，六经中的太阴，象于长夏，长夏多雨水湿泞，故太阴病象多水泻。少阴象初夏，初夏火热益升，故少阴病象常夹烦热失眠。厥阴象初春，初春多寒热交替相争，故厥阴病象多寒

热交替往来。(参看《黄帝素问直解·藏气法时论》)

从部位区域上看，六经中的太阳表示头，阳明表示胃，少阳表示两侧胸肋，太阴表示脾，少阴表示心肾，厥阴表示肝。(参看《内经·热论》)。

以上所举，说明六经只是表示六种象。这六种象是从人体变化的万象之中抽象而来，将人体无穷变化的象，分成六个互相区别、又互相联系，互相对立、又互相转化的六个象的系统。

总之，先有《周易》八卦的“立象尽意”之法，而后有中医六经的“立象尽意”之学。后者取法于前者。故必须先“从象”入手，方能把握住六经的概念。

数 特指《周易》的数的思想和占筮法，可简称“易数”。包括易数的基本观念、表现形式及其研究对象和目的。

易数的研究对象：即天、地、人。如《系辞下》：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”

易数的研究目的：对天地人三者在一定时间与空间内的变化趋向及前途，加以预测，断其所谓吉凶祸福。如《系辞上》：“圣人设卦观象系辞焉，而明吉凶”。换言之，易数只求获知事物变化的大致性趋向，而并不求得一个纯数学式的“精密性”结论。

易数的主要观念：即象数统一。它一方面认为数由象而生，但反过来数又能统括与决定万物之象。如“是故易有太极，是生两仪……”和“极其数遂定天下之象”。(《系辞上》)说的就是象与数的关系。

易数的表现形式：简言之，卦也。即以阴阳二爻为基本画，上下交错排列，以六爻为一卦，以八卦为总纲，组成六十四卦。这里，阴阳二爻仿佛是一种桥梁，它将象与数两个不同范畴的东西，沟通融合在一起。即《周易》将万物之象归之于阴阳两大类(如进退、善恶、刚柔等等)；又将无穷之数分成阴阳两大类(如奇数、偶数)，然后由阴阳二爻所组合成的六十四卦来表示，即所

谓“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”（《说卦》）。于是从卦上反推，则万物之变化可了然于心。所谓“八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”。（《系辞上》）

《周易》研究整个天地人，其“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义，兼三材而两之，故易六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”（《说卦》）此言天地人三者各分为阴阳两面，合而为六，以六爻组合一卦而象之，实可表示宇宙之变化，即所谓“六爻之动，三极之道也”（《系辞上》）。这里特别突出了“六”这个数在八卦体系中的特殊地位。

从六爻之变化可以推断天、地、人之变化，这种思想在汉朝已盛行。以京房为代表的“象数学派”就提出用六爻变化，说明一切自然现象和社会现象的联系与变化。

中医六经理论成熟于汉。当时医家深受《周易》象数观念的影响。他们认为天下之象既然可从数上而定，则人体自身及百病之象，亦可以从数上究察。

六经主要完成者、东汉张仲景说：“是故冬至之后，一阳爻升，一阴爻降也。夏至之后，一阳气下，一阴气上也。斯则冬夏二至，阴阳合也；春秋二分，阴阳离也。阴阳交易，人变病焉”，又说，“病发阳者七日愈，发于阴者六日愈，以阳数七、阴数六故也。”（成无己《注解伤寒论·伤寒例篇》）可知张仲景自己在论证伤寒六经时，是用了《周易》的八卦六爻、少阳老阴之数，以及《周易》复卦、蛊卦中的“七日来复”的思想。

而从六经本身上看，颇见易数色彩。六经之六，此是数。六经之三阴三阳分别为一阳、二阳、三阳，一阴、二阴、三阴，此还是数。其引人注目的数显然是：六、一、二、三。乍一看，六经之数并不复杂，无非是三阴配三阳，合为六。那么为何偏用三阴配三阳合成六经而不用二阴配二阳、四阴配四阳、五阴配五阳

……去合成四经、八经、十经……？关于此点，明代张景岳明确指出是汉医借取了《周易》八卦中的六爻之六，及其易数思想。他说：“故以爻象言之，则天地之道，以六为节”，“医易同原、同此变化也”（《类经图翼·医易义》）。体会张景岳“天地之道，以六为节”之旨，我以为中医六经之建立，实是借取了《周易》六爻之意和乾坤二卦之数象。乾，即天，爻取三阳画；坤，即地，爻取三阴画。乾坤合卦，得阴阳六爻，正乃附合中医六经之三阴三阳之数象。同时，乾为天，又为男；坤为地，又为女，即所谓“乾道成男，坤道成女”。乾坤合一，同时亦正表示天地人合化一体。故六这个数，正以明天、地、人的阴阳三极之道。

中医经典实际亦遵《易》理，提出：“人以天地之气生”，“天地合气，命之曰人”（《内经·宝命全形论》）。中医借取乾坤合卦之数象、六爻之意，以立三阴三阳六经之数象，当属自然情理之事。

从名称和排列上看：《易》中的乾坤六子分别名长男（一阳卦，三）、中男（二阳卦，三）、少男（三阳卦，三），长女（一阴卦，三）、中女（二阴卦，三）、少女（三阴卦，三），其分别象属雷、水、山、风、火、泽。而六经之中，少阳名一阳，阳明名二阳，太阳名三阳，厥阴名一阴，少阴名二阴，太阴名三阴，分别象属火、土、水、风、火、土。二者比较，渊源关系自见。同时，这里一、二、三的变化，共同反映了量变到质变、低级到高级、浅层到深层、此系统到彼系统、此结构到彼结构的转换、飞跃、发展、变化。更重要的，六经与六爻为同构，共同表现了“一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子·道德经·四十二章》）的宇宙、人体生成观。

最后指出，中医立六经，并不追求以精密的数量形式去分析人体，而是首先追求随时把握人体的变化趋向。这无疑正是易数的思想

综上所述，正是六经吸收了易数思想，以三阴配三阳的方法构成中医六经辨证纲领，近两千年实践证明，其在临床上确有执简驭繁，通于万变的作用，是一个值得探讨的数理模式。

理 理又曰道。《易》理可从两方面说，即世界观和方法论。其方法论又包括观察问题的方法和表达思想的方法。

在《周易》中，其世界观与方法论是统一的，二者首先就统一于这个“易”字上。

易者太极。从这个特定的角度看，易与太极在观念上是同一的，指宇宙的本然和开端，宇宙最初之体。

易者，有象而无体。《系辞下》：“易者象也”，《系辞上》：“神无方而易无体。”合而观之，易是有象的，但又是无体的。这个“有象无体”者，即是太极，即是宇宙本根，即是易。这个“有象无体”的太极宇宙观，排斥着宇宙乃人格神的化身的宗教观念。

易，表示阴阳变易。《系辞上》：“生生之谓易”，“一阴一阳之谓道”。此言易就是表示宇宙永远是大化流行，万物总是生生不息、变化不已。这些变化，是通过阴阳对立而进行的。阴阳二者对立形式主要似为以下四种：即互根、相争、交感、跃变。

互根：指阴阳的同一性。以天地为例，其二者不可互缺。如《系辞上》：“乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣！”

相争：指阴阳的对立性，而万物只有在对立中才能发展。如《系辞上》：“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之于风雨……”，于是日月寒暑见，男女人群生，万物应运长，此皆赖于阴阳相争所使然。

交感：指阴阳在互根和相争中的融合性。如泰卦三三表示地在上，天在下，天气上升而上交于地，地气下降而下交于天，形成天地交感的形势，则为安泰之象。反之，否卦三三表示地在下，天在上。上之天仍向上，下之地仍向下，天地两不相见，无从交

感，其象为否。

跃变：指阴阳在互根、相争、交感中可以有质的飞跃变化。如《系辞上》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，就是指易从太极向两仪、四象、八卦不同层次的飞跃变化。

易与人相通。《周易》认为：易不但表示有象无体的太极、宇宙，它还具有“无思无为”与人相通的特点！《系辞上》：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”。此言广大宇宙不是人格化的神，它无思无为，人的自身可以与其相通。所以《周易》提出人应当主动用仰观俯察的方法去认识世界。

易表示大德。《系辞上》：“日新之谓盛德”，《系辞下》：“天地之大德曰生”。同时又曰：“生生之谓易”。用一个生字，在观念上使德处于易理的中心位置。这实乃天人合一、人伦道德本乎天的思想。

易又表示简易。这涉及一个重要的方法论。《周易》提出：“乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从，易知则有亲，易从则有功……易简，而天下之理得矣。”天地万物的变化，错综复杂，难以捉摸。但天地之道只有在“易知”、“易从”之时，人才能适应、利用，从而亲附它。引而申之，圣人只有将复杂的问题简单化，才可能使自己建树功业。否则，若将本来简单的问题复杂化，反而会导致自己与众人无所适从，无以建功立业。

以上易的种种观念，特别是以象为主体的“易者象也”的观念，产生了易的又一重要方法论：即中国古代语言文字学的“双符号论”。所谓“双符号”，即一种是自然的语言文字符号，另一种是八卦符号。

《周易》明确提出：“书不尽言，言不尽意”，也就是说要处理信息，单凭自然的语言文字系统是不够的，需要另一种符号系统——八卦符号系统，即所谓“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪”（《系辞上》）。这两种符号系统，形式虽然相反，但作用相反相成。

易理深刻体现于中医六经之理中。如区区六经六个纲领，便可统治百病，这是“简易”之理。

六经分三阴三阳，讲生理病理诸状态转阳入阴，出阴入阳，对立统一于人，这是生生变易、交易之理。

六经学说，在根本上崇德而循天理，重人体自身的生生变易之理，不盲目敬崇鬼神巫祝，这体现了《周易》的独特的宇宙观、天人观。

六经在命名上取抽象的所谓“三阴三阳”，乃八卦式符号，体现了《周易》的高妙的方法论，等等。

气 气，是决定“象”的变化的一种物。《周易》中提出“质”、“物”、“器”、“气”，此四者概念均属物的范畴。但惟“气”，它最细微、最空灵、最神妙，乃一切之根本。当然也是所谓“质”、“器”、“物”的根本。

气，《系辞上》专门有一段“气论”，其言：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状……”。这段话有几层含义：

(1) “精气为物”。此先指出气乃是物，属于物质范畴。然精气是最富于生生变化的物质。如“男女构精，万物化生”（《系辞下》），《管子·内业篇》：“精也者，气之精者也”，《心术下篇》：“一气能变曰精”，皆讲精气的生变作用。

(2) “游魂为变”。“游魂”是精气的一种特殊的变化形态，形容精气是清灵、虚廓、空妙、流动的物质。

(3) “是故知鬼神之情状”。此言精气是人的思维的根源。因为只有精气最清灵、空妙，方能对天地之道“感而遂通”，以知“鬼神之情状”，达到与天地“不迷”、“不过”、“不忧”的精神境界！

但由于《周易》是将“象”做为第一主体，所以实际上“气”这个概念也随之“象”化了。所谓“象化”，即是说：气不但指物质，也指物质的性能、动态等。这一点北宋张载已看出，所以他直言：气表示象。“凡有，皆象也，凡象，皆气也。”（《乾称篇》）

若按张载象气不分的观点，则《周易》通篇是谈象，而谈象的变化实际就是谈气的变化。但在实际上，象与气的概念，在《周易》中仍然有一定区别，象指物象，气首先是指物。

中医六经仍遵《周易》之旨，其中象仍指物象；气指物质，也指其性能、动态。所以，中医六经把人体看作是一团完整的气，它既包括有形的生命物质，也包括无形的生理机能。

时 按《周易》之意义，时是象（包括气）的一种基本存在形态，表现了象与气的运动、发展、变化的某种无限性、延续性、顺序性、一贯性、周期性及节律性。反之，象（包括有形之物与无形之空间）又表示了时的存在。时在《周易》中地位极其重要，如《系辞下》：“六爻相杂，唯其时物也”。时与象（包括气）的关系主要有三点：1. 象不离时，时不离象，时离象则不显，象离时则不迁。《易》言：“变通配四时”，“阴阳之义配日月”，“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时”。这是说阴阳八卦六爻的象的变化，必须与日月的运行、四时的变迁相联系。2. 时由象生。“易有太极，是生两仪，两仪生四象”，虞翻注：“四象，四时也。两仪，谓乾坤也”。就是说，太极产生天地，天地又产生四时，此象生时也。3. 时与象从属《周易》阴阳对立统一的变化之理。象变则时变，象动则时动，时无象则不显，象无时则不迁，这是二者的统一性。然则，太极生大地，再生四时，是说太极有超越四时空间的特殊地位，这就是二者的一种对立。这种对立可从现代物理学上得到某种证明。如现代物理学认为：高速运动的物体，长度会缩短，时间会变慢。难道这不可以看作时与象对立的某种表现吗？

中医六经正是吸取了《周易》这种时象的观念。

六经本身代表了六种不同的时象（气）系统，这六种不同的时象系统，同时俱于人之身。象不同则时不同，在不同象的系统中，有不同相应的时的系统。如太阳经主要活动于中午，阳明经主要活动于下午，少阳经主要活动于上午，太阴经主要活动于

晚上，少阴经于子夜，厥阴经于黎明。（参看《冉注伤寒论·193条》）这种特点决定了人体疾病发生和结束的时间有一定差异。如《伤寒论》：“少阳病欲解时，从寅至辰上（3—9点）”，“太阳病欲解时，从巳至未上（9—15点）”，“阳明病欲解时，从申至戌上（15—21点）”，“太阴病欲解时，从亥至丑上（21—3点）”，“少阴病欲解时，从子至寅上（23—5点）”，“厥阴病欲解时，从丑至卯上（1—7点）”。

《周易》是“群经之首”，乃我国整个文化的哲学本源之一；中医六经学说是中医临床理论的基本支柱。两大学说，历来被认为奥古难明。本文仅从象、数、理、气、时五个方面，将二者关系作一简要探讨，欢迎同道指正。

《周易》与养生学

张 安 建

中国自然科学的大部分学科，在清朝以前，领先于世界几千年之久。这个奇迹的获得，《周易》之哲学宇宙观的指导是重要原因之一。如中国养生学，直到今天，还是站在世界最前列；而这正是《易》学指导的结果。

一

《易》的核心是阴阳对立，分别用阴爻（--）和阳爻（—）表示。把阴阳符号定名为爻，就是表示阴阳交错而发生变化的意思。《易传·系辞上》说：“一阴一阳之谓道。”养生学完善地接受了这一思想。《内经》说：“阴阳者，万物之本始也。”“上古之人，其知道者，法于阴阳，和于数算……”人体正好是由许多阴阳对立的双方构成的一个复杂系统。如物质之同化与异化，神经之兴奋与抑制，肌肉之收缩与舒张，血流之阻力与推力，体温之产生与散发，血液之凝固与抗凝固，微循环中之缩血管物质与舒血管物质，免疫反应中之抗原与抗体，激素间之相互拮抗与制约；即如小小细胞，也是由许多阴阳对立面组成的，如运进原料与输出产品，吸收养料和排除废物，将食物分解又合成蛋白质。养生学就是依据《易》的阴阳学说确定的养生原则：协调阴阳两种生命活力相互促进的关系。《内经》说：“调阴与阳，精气乃光；合形与气，使神内

* 本文原载《周易纵横录》，唐明邦等编，湖北人民出版社一九八六年十一月出版。

藏。”体内许多阴阳协调现象，如神经元之激发，螺旋圈之转移，DNA之复制，乃至大小分子之相互作用等等，都能说明调整阴阳是养生要道。这是养生的第一大整体观。西方医学不理解“阴阳相根”之义，一味寻找物理、化学、生物的致病外因，殊不知这样于治病固可收到奇效，于养生则无长寿之功。所以西方养生学家的寿命多与常人无异。

《易》之阴阳学说，在养生学进入现代化的今天，还要起到一定的作用。如生理反馈之双方相感，正负反馈之相斥，都在阴阳变化之内。又如从分子水平上看，环状核苷酸是一种具有调节功能的化合物，在正常的细胞中，就是分成阴阳对立面存在的物质：环状腺嘌呤单核苷酸和环状鸟嘌呤单核苷酸。它们保持平衡关系时，就能共同完成生理调节功能。如后者升高显阳性，就生病变；这时就要用外因（药）升高前者水平，使呈阳性，以抑制后者，使后者还原降为阴性，保持阴阳平衡。再如从量子水平上看，电子的阴性和阳性作用于生理的微妙机理更要揭示出来，才能达到理想的长寿。

二

《易》阐述了人类发展史观。《序卦》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妻，有夫妻然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”这是说先有自然界，而后产生人类。人类首先处在只有男女的愚昧时代，然后进入有夫妻、有父子、有君臣上下的文明社会。有社会就要有相应的组织制度和道德规范。这在当时是划时代的创见。它对养生学的贡献是揭示了人类的两重属性，既是自然的产物，有自然的属性；又要依靠社会才能生存繁殖，又有社会属性。养生学依据这两重属性提出了“天人相应”、“个体和社会相互促进”的两大养生原则。

“天人相应”学说，老子、庄子、《内经》都曾论及。《庄子·庚桑楚篇》说：“与物委蛇，而同其波，是卫生之经也。”《内经》说：“和于阴阳，调于四时”；“处天地之和，从八风之理”；“阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也。逆之则灾害生，从之则苛疾不起”。这就是依据《易》揭示的自然属性，论述养生必须遵循自然的规律，掌握四时的变化。因为先有自然，后有人类，所以人类生理活动有明晰的自然时间节律性。甲状腺的分泌功能冬强夏弱，血液和二氧化碳的结合力冬强春弱，血浆中皮质激素的含量上午八时最高，晚十二时最低，呼吸则是日快夜慢，血压则是晨低晚高，其他如体温之升降，情绪之高低，智力之盛衰，无一不有时日、月份、年际的节律变异性。养生学在“五运六气”、“子午流注”的学说中，就人体生理、病理变化与太阳运转、月球的盈虚、昼夜的往返、季节的循环等等关系作过全面的探讨，并提出了相应的养生方法。历来养生家严遵此道，莫不长寿。而帝王公侯，富贵子弟，任性而为，毫无节制，或酗酒于深夜，或纵欲于凌晨，不顾日月运行之规律，违反日作夜息之制度，“天人相忤”，内乱外袭，因而短寿。而国外直到现在才发现养生与自然界休戚相关，较中国迟了二千五百年左右。这说明他们才开始意识到养生的第二大整体观的重要性。

“个体和社会相互促进”的学说是根据《易》揭示的人体的社会属性而提出来的。就是养生要和社会相适应，和社会相助相生。孔子的“仁者，寿也”，《医先》的“养德、养生无二术也”，都是指的这个意思。只有具备道德，才能和社会相互促进。其生理依据是：“大脑要处理体内、体外、社会的、自然的各种信息。信息有和大脑生理相依顺的，叫顺向性信息；有和大脑生理相违逆的，叫逆向性信息。顺向性信息促进大脑生理正常活动，从而激发体内活力，有利长寿；逆向性信息扰乱大脑生理功能，从而破坏体内各系统的动态平衡，引起疾病，促人衰老。如一个人热心为社

会服务，社会必向他投入顺向性信息；如寡廉鲜耻，危害人群，社会就会群起而攻之，轻者受到公论的谴责，重者遭到法律的制裁。终日处在被谴责、被咒骂的环境中，情绪自必紧张，全身各系统、各器官（如激素分泌、心脏跳动、血液循环、血压升降、呼吸缓急等等）都要深受其害，造成生理机制上的疾病。这是为人不正、心术险恶引起生理、生化异常反应的结果，是社会属性和自然属性在人脑里相互作用的结果。从现实中看，高寿者也多是忠诚厚道、热爱正义事业的人。所以养生必养德，不仅有《易》提供的人体有社会属性作理论依据，也有生理基础，有事实证明。这就是养生的第三大整体观。

三

养生要知道衰老的生理进行性起点，才能适时采取相应措施。国外目前还在为此争论不休。中国早于二千年前就用《易》学思想解决了。

《易经》乾卦阳爻第一爻是“潜龙”，第二爻是“见龙在田”，……第五爻“飞龙在天”，第六爻“亢龙有悔”。这是说事物发展到盛极时开始转衰。这个伟大的哲理把养生学推到人类的最高水平。《内经》说：“三七肾气平均。故真牙生而长极；四七筋骨坚，发长极，身体盛壮；五七阳明脉衰，面始焦，发始堕。”这是说衰老起于盛极之时，而且是从生理本质上说的。养生学据此提出了相应的养生原理：保存元气，激发自身之生命活力；防衰于未衰之前，治病于未病之先。这样，不使生理衰老引起病理衰老，不让病理衰老促进生理衰老。于是推迟了衰老的进程，可得而延年矣！

《易》还指导养生学揭示了衰老的原因。《易经》比卦卦辞说：“不宁方来，后夫凶。”这一由细微到剧烈的事物变化规则被用来揭示了衰老的本质起因。赵献可说：“肾无此则无以作强，而技巧不出矣；膀胱无此，则三焦之气不化，而水道不行矣；脾胃无此，

则不能腐熟水谷，而五味不出矣；肝胆无此，则将军无决断，而谋虑不出矣。”这正是见微知著，一处出现不“宁”，就会酿成全身“凶”患。体内情况正是如此。几百万亿细胞紧张而协调地进行工作，一个出了故障，或器质不佳，或功能下降，就会影响后代的分裂，干扰邻居的工作，进而影响一个器官、一个系统乃至全身。因为健康赖体内八大系统的通力合作、协调统一才能实现；一个系统赖所辖器官的通力合作而发挥其特殊的生理功能；一个器官又赖所辖细胞的协调统一而完成其独立的机制任务。而一个细胞又可能因把关不严，误食了一两个不必要的、或乘虚潜入了一两个有害的元素，引起生化异常反应而丧命。因此《咸》卦九四爻辞说要“憧憧往来，朋从尔思”。国外的衰老研究工作，诸家分兵百路，各自孤军深入，探微于量子、电子水平，不抓各层次、各系统纵横交错之网，无“以见天下之赜”（《系辞上》）。不懂得人体是多因相系的复杂系统，就不能理解衰老之变起于微、而至于著的多因相系的复杂原因。国外养生学的致命弱点是缺少哲理的指导，在研究人体某个领域里可取得突破性的成就，但要得到一个复杂整体的健康长寿，还是要让中国养生学领先。

四

《易经》六十四卦的顺序安排，妙入神机，而《易传》的解释也发到微处：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”《易》对养生的贡献亦莫过于“物不可穷”的“未济”思想。如确定了百二十岁的养生原则后，也不认为养生就此终止了。而是在“既济”百二十的基础上，再提出一个“未济”的理想指标。王充在《气寿篇》中说：“百岁之寿，盖人年之正数也。犹物至秋而死，物命之正期也。……物或逾秋不死，亦如人年多度至于三百也。”

这明显地提出了养生的两次突破论。所谓“正数”是生理性寿命，即百廿岁。这是第一次突破，叫做突破保养关。养生家大

部分接近或超过了此数，可算“既济”了。所谓“三百”，是超生理性寿命，是第二次突破，叫做突破生理关。这只是养生目标，是《未济》之卦。荀子认为第二次突破要发挥人的主观能动性，要“人定胜天”，要“制天命而用之”。《内经》认为，只要“提挈天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一”，就能“寿蔽天地”。这两次突破论，宣告了人类的福音。古今中外，人莫不欲长寿，但只有伟大的中国，能从生理上、从理论上提出两次突破论。而国外至今尚无人提出此项学说。这证明《既济》卦和《未济》卦之神机在养生学中开出了超绝人类的智慧之花。

五

如上所述，中国养生学理论之完整，内容之丰富，体系之独特，见解之新颖，以及养生家的寿命之高，都是《周易》哲学宇宙观指导的结果。那么，为什么养生学能完善地接受《易》理的全部精微，并开出智慧之花呢？

首先，因为《易》理源于对人体和其它动物的观察。《系辞下》说：“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”古者人与“鸟兽”为伍，当然观察就深而精，又“鸟兽”有近似人体之处；“近取诸身”，自察自“身”，更能发现生理规律。从“鸟兽”、人“身”中升华出来的哲理，返回指导人“身”之养生，运用自如，当然容易达到神妙的境界。其次，中国最早探讨养生的是哲学家，如范蠡、孔安国等都精通阴阳，并分别用于处理国事和延年益寿上。孔说：“经纬国事，和理阴阳。”《古今医统》说范蠡授“服饮药饵”之法于孔，“寿皆百岁，面如童颜”。其他如孔、孟、曾、荀、老、庄等，既是《易》家，又是养生家和人类寿星。《易》家谈养生，《易》理自然贯注其中，充盈其间。这是世界养生史上独有的现象，养生学的惊人成就，就是从其中导引而来。理

论上的阴阳协调学说、三大整体观、两次突破论、脑细胞再生学和多因相系衰老辨等学说，从现代分子、量子生物学水平上分析，也还处于世界领先地位。至于历代《易》学家、养生家更是高寿者多，而夭折者罕见。可以说，《易》学把中国养生学水平推上了世界最高峰，而中国养生学代表了全人类的最大意愿。然而，令人痛惜的是《易》学没有在世界哲学史上占到它应有的地位，养生学还没有把它神妙的功绩献诸人类。

《周易》和《黄帝内经》

唐 明 邦

《黄帝内经》是奠定中医学理论基础的经典，其思想体系受《周易》思想影响极大。《内经》的作者在总结中华民族长期医疗实践经验，建立独具特色的理论体系时，借用了古典哲学著作《周易》的哲学原理和思维模式。研究《周易》是了解《内经》哲学基础的关键；研究《内经》有助于认识《周易》在中国文化史上的地位和作用，二者结合，将充分认识医易相通的特点，对建立科学的中医理论的结构模式，将有重要意义。

《周易》原是一部卜筮之书，后来发展成为重要哲学著作，同哲学、史学、文学、宗教、民俗都有密切关系；同科技的发展关系也很密切。医易相通更为学术界所肯定。明代医学家张介宾写道：“宾尝闻之孙真人曰：‘不知易，不足以言太医’。……虽阴阳备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故曰：天人一理者，一此阴阳也。岂非医易相通，理无二致，可以医而不知《易》乎？”“欲赅医易，理只阴阳。”足见古代医家认同医易相通，只在阴阳学说这一基本点上。这个概括是中肯的。今天用马克思主义哲学研究医易关系，有更广阔的视野。《周易》同《黄帝内经》相通的地方，除了辩证思维方法，还有取象运数比类的象数思维模式。

一、《周易》象数思维模式对《内经》的启示

（一）从爱因斯坦提出的问题谈起——《周易》的逻辑力量

1953年，爱因斯坦写道：“西方科学的发展是认两个伟大的成

• 本文原载《孔子研究》一九八七年第三期。

就为基础，那就是：希腊哲学家发明形式逻辑体系（在欧几里德几何学中），以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系（在文艺复兴时期）。在我看来，中国的贤哲没有走上这两步，那是用不着惊奇的，令人惊奇的倒是，这些发现〔在中国〕全都做出来了。”（《爱因斯坦文集》第一卷第573页）爱因斯坦的惊奇，令人深思：中国古代做出许多发明创造的科学家们，在形式逻辑之外，是用什么样的逻辑思维方法揭开了如此之多的自然界的奥秘？他们使用的是东方特有的易学逻辑，它深藏于《周易》象数思想体系中。

《周易》的思想结构，由符号系统和文字系统两方面组成。在世界文化史上，独一无二。

符号系统——由八卦和六十四卦构成。

八卦，是古代思想家创立的代表各种物象的八个符号。每个符号又由--（阴）、—（阳）两个基本符号任取三个排列组合而成。八卦由三个阴阳符号组成，称做“经卦”。代表八种基本物质要素，三乾为天，三坤为地，三震为雷，三巽为风，三坎为水，三离为火，三艮为山，三兑为泽。八卦的符号，称为卦象。代表的事物，称做物象。八卦还可代表动物、植物、矿物、人体器官以及社会伦理关系。

六十四卦，代表六十四种关系或事物。每卦由六个阴阳符号组成，称为“别卦”（六画卦）。每卦有一卦名，乾上坤下（䷀）为《否》卦，坤上乾下（䷁）为《泰》卦，坤上震下（䷊）为《复》卦，艮上坤下（䷁）为《剥》卦……。从卦象和卦名看来，就包含了否泰、剥复相对立的哲理。

文字系统——由六十四卦的卦辞和三百八十四爻的爻辞组成。它本是用以判断一卦一爻的凶吉。这四百多条古老的文字记录，反映了殷周之际关于自然现象、社会现象、生产活动、民俗民谣、哲理格言等多方面的知识，文字简短古奥。

《周易》两种信息系统、各有特色，又相互辅助。符号系统可

以帮助人们把思维内容规范化、系统化、图式化;若不辅以文字,难于单独传递思想。文字系统所表述的事物,未与具体时间、地点相联系,类似一些“空套子”,可任人体会。

《周易》的符号系统,称为象数系统。在古代,成为人们取象,运数进行比类推理的思想工具。象数推演术,可称为古代科技发展的“助产术”。我国古代的天文、历法、物候、乐理、地理、兵法、数学、医学都曾受到这种“助产术”的助益。这种象数思想方式,对西方科学家也产生过一定影响。德国著名数学家莱布尼兹,宣称他发明二进制算术,是受了《周易》的启发,他所看到的就是宋代人邵雍构造的《周易》图象。《内经》所运用的取象比类方法,同《周易》象数体系有着密切关系。

(二) 取象比类的象数思维模式

取象比类,是古代的形象思维方法。《易传》认为伏羲“仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦”(《系辞下》),它明确提出“取类”的概念,“夫《易》彰往而察来,显微而阐幽,……其称名也小,其取类也大。”(同上)这是说,卦象是从具体物象中概括出来的;卦象产生后,被看作抽象的逻辑符号。它按照“方以类聚,物以群分”的原则,用简单卦象,帮助人们“以族类辨物”既别其“异”,分析事物的特性;又统其“类”,概括事物的共性。符号简单,功用很大。它可以“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”(《系辞上》)。

《易传》认为“运数”也可达到比类的思维效果。“参伍以变,错综其数。通其变,遂成天下之文;极其数,遂定天下之象。”(同上)象与数从来不可分离。所谓“极数知来”,就是靠运数比类,使人们的认识活动有更广阔的天地。称《周易》哲学为“宇宙代数学”,就是说它具有古代数理哲学的特征。

《黄帝内经》在总结医疗实践经验、建立中医学理论结构时,

明显地受了《周易》取象、运数比类思维模式的影响。《素问·金匱真言论》阐述五脏同五行、五味、五色、五方的关系时，既用了木、火、土、金、水五“象”，也用了八、七、五、九、六等“数”。它写道：“东方青色，入通于肝，开窍于目，藏精于肝。其味酸，其类草木。……其数八。”“东方赤色、入通于心，开窍于耳，藏精于心。其味苦，其类火。……其数七。”“中央黄色，入通于脾，开窍于口，藏精于脾。其味甘，其类土。……其数五。”“西方白色，入通于肺，开窍于鼻，藏精于肺。其味辛，其类金。……其数九。”“北方黑色、入通于肾，开窍于二阴，藏精于肾。其味咸。其类水。……其数六。”中医理论的这一经典论述，采用了取象比类、运数比类的方法，用五行之“象”，和《周易》所谓的天地之“数”，比类脏象的特征，从而概括了脏象之间生克制化的关系，并使这种关系公理化。

《内经》将五脏六腑同五行、五数、五色、五味、五方（四方加中央）、五季（四季加长夏）统一起来，构成中医整体思维模式。它所运用的取象比类、运数比类的方法，目的在于概括脏象之间固有的普遍联系。这种联系本来是从长期医疗实践中总结出来的。运用比类的方法，比较各类事物之同异，确定相互的关系，便于对它们之间的矛盾运动作出合理的推测。这种整体结构的模式化，在一定范围有其优越性，优于形式逻辑，具有辩证逻辑的特征，并体现了科学上的简单性原则。

关于科学体系的简单性原则，爱因斯坦的一段论述，用于分析中医理论体系是恰当的。他说：“科学是这样一种企图，它要把我们的杂乱无章的感觉经验，同一种逻辑上贯彻一致的思想体系对立起来。”“它要把一切概念和一切相互关系都归结为尽可能少的一些逻辑上独立的基本概念和公理。”（《爱因斯坦文集》第一卷第384页）中医理论体系基本上符合以上条件。（1）它的客观基础是长期医疗实践中积累起来的“杂乱无章的感觉经验”。（2）它

用五色、五味、五音等概念来规定五脏的特征，并把这些概念和脏腑之间的相互关系化为尽可能少的独立的基本概念，即五行概念。(3) 根据五行之间的关系，建立相生、相克、反侮等“公理”，从而完成中医理论体系。利用这些基本概念和“公理”，可以演化出各具特色的医学流派。

(三) 易以道阴阳

《周易》象数体系的基本符号是阴爻(--)、阳爻(—)。基本概念是阴阳。阴阳观念，在远古人类，早已萌生，晴天见太阳，谓之阳日，阴天谓之不阳日。昼见阳光，夜不见阳光，产生昼阳夜阴观念。山之南面，日照长，作物茂；山之北面，日照短，作物劣，产生南阳北阴观念。夏日炎热，冬日寒冷，产生夏阳冬阴观念。《周易》总结宇宙普遍规律，提出“立天之道，曰阴与阳”(《说卦》)的原理。《周易》阐述的阴阳学说，即朴素辩证法的对立统一法则。现代自然科学如电学、磁学、光学、化学、生物学、数学，无不是研究这一法则在不同领域的表现。

阴阳对立统一法则，在中医理论体系中居于核心地位。《黄帝内经》将这一对哲学范畴广泛运用，达到神妙的程度。中医学的六个层面，都用它来表述：

1. 宇宙观：“五运阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。”(《素问·天元纪大论》)

2. 人体生理结构：“言人身之阴阳，则背为阳、腹为阴；言人身之藏府中阴阳，则藏者为阴、府者为阳。”(《素问·金匱真言论》)

3. 病理学说：“阴胜则阳病，阳胜则阴病”。“阴阳离决，精气乃绝。”(《素问·生气通天论》)

4. 诊断原则：“察色按脉，先别阴阳。”(《素问·阴阳应象大论》)“谨熟阴阳，勿与众谋。”(《素问·阴阳别论》)

5. 施治法则：“阴病治阳，阳病治阴，定其血色，各守其乡。”

(《素问·生气通天论》)

6. 养生之道：“法于阴阳，合于术数。”(《素问·上古天真论》)

阴阳概念不是一个实体概念，而是一种属性概念指藏府的属性特征；也是一对关系范畴，它表述各种物质特性之间的对立统一关系。它“数之可百，推之可万”。中国人早在二千多年前已利用这一普遍法则建立中医理论体系；可是在西方世界，当十九世纪的黑格尔明确论述对立统一法则之前，人们对它的认识远没有中国人这么深刻。中国人能揭开自然界的许多奥秘，同他们掌握了打开科学殿堂的这把金钥匙不无关系。

(四) 象数推演的基本程序

《周易》建立的卦爻体系，起初是简单的，后代学者使之复杂化，规定了许多象数推演的程式，其基本特征是强化爻象之间的横向联系。对于人们思维的精密化训练，比形式逻辑更有意义。

它的程式，分简单象数推演，和复杂象数推演两大类。前者指比应、互体、旁通等；后者指卦气、纳甲、爻辰等。中医脏象学说，受简单象数程式影响较大，而其整体观、中和观、节律观受复杂象数程式影响较深。

先谈简单象数推演的几种常见程式。

“比应”分析方法——《周易》六十四卦，卦有六爻。六爻卦象，是一整体。犹如中医用五行描述脏象整体。六爻在卦象中的位置，有一定次序，称爻位之数，由下向上数，即初、二、三、四、五、上。六位爻数，组成三重关系：五、上为天，初、二为地，三、四为人，体现天地人三才统一。犹如中医学将五腑归属三焦相似，六爻又分作阴阳两种位，初、三、五为阳，二、四、上为阴位。犹之中医学对脏与腑再分阴阳。阴爻居阴位，阳爻居阳位，谓之得位；阳爻居阴位，阴爻居阳位，谓之失位。《周易》重视两个中位，三爻为下卦（内卦）之中，五爻为上卦（外卦）之中。下卦的三爻同上卦的三爻可以相“比”。即初与四比、二与五比、三与上比。

阴爻同阳爻相比，谓之“有应”，也称“和”；阴比阴，阳比阳，谓之“无应”，也称“不知”。阴阳二象，在同一卦内，既当“中位”，又相比“有应”，则谓之“中和”。《周易》认为六十四卦中，爻位既居中，爻象又相和，乃是最佳局势。中医学也是将阴阳协调的“中和”思想作为分析问题的主导思想。平人的特点就是阴阳协和；疾病的发生是由于人体内阴阳平衡性的破坏；治疗的原则是采取适当措施促使阴阳转化重归于阴阳和平。这一思想同《周易》的“中和”观一脉相通。其哲学原理是注重矛盾的统一性。

“互体”分析方法——六十四卦的六爻，二、三、四爻和三、四、五爻结合，各构成一卦，称做“互体”卦。含二爻的称为下互、二互或内互、含五爻的称为上互、五互或外互。这就把六爻之间的关系复杂化。一个“别卦”就包含着四个“经卦”：内卦，外卦，内互，外互。卦中有卦，象里套象。一卦中所含四卦各有卦象，衍生出重重相互关系，有相互制约的作用，任意变动其中的一爻，则全部关系都要改变。例如归妹卦，《易传》说：归妹，天地之大义也。这是互体分析的结论。归妹（䷵）卦象是上震（䷲）下兑（䷹），互体离（䷲）、坎（䷜），依卦气说，震离坎兑四卦被称为“四正卦”，它们既代表春夏秋冬四季，又代表东南西北四方（详卦气说）。一卦含四卦，正好把时间（春夏秋冬）和空间（东南西北）紧密结合在一起，构成古代中国人的宇宙观。上下四方之谓“宇”（空间），古往今来之谓“宙”（时间），古代中国人从来把时空结合，在科学上很有意义。

“互体”分析方法，影响中医学建立四维医学理论模式。中医同西医的重要区别，可从医学理论模式上看起来。西医属生物医学模式，采取动物模拟法，打开黑箱，找出病源，对病投药，进行局部治疗，很有成效。中医学属人体医学模式，采取功能模拟法，把人体看作自然和社会的分子，无时不受外界环境的控制，对人体的病变，实行四维分析：一看生理机制的变化，二看心理作

用，三看外部自然条件，四看生活的社会环境。生理——指五脏、六腑，心理——指七情、六欲，自然——指五气、六淫，社会——指生活条件，人己关系。《素问·阴阳应象大论》要求对人体作四维分析，讲得十分清楚：“天有四时五行，以生长收藏，以生寒暑燥湿风。人有五藏化五气，以生喜怒忧悲恐。故喜怒伤气、寒暑伤形，喜怒不节，寒暑过度，生乃不固。”提到生理、心理、自然，“喜怒不节、寒暑过度”，包含着社会因素。四维分析得出的结论是综合辩证判断，是动物模拟法无法得到的结论。功能模拟，无须打开黑箱，全凭望闻问切四方面的诊察手段的综合运用，服务于整体综合治疗的原则。

“旁通”分析方法——《周易》把阴阳相互依存的原则贯彻到底，肯定每卦六爻各有其对立面。即在显现着的六爻旁边，还有隐伏着而与他作对的六爻。以归妹卦为例，显现的六爻是䷵（上震下兑），隐伏的六爻就是䷵（上巽下艮）为渐卦。渐卦称为归妹卦的旁通卦，它的特性是各爻都与本卦相反。

旁通分析法的认识意义，在于有意识地树立对立面，遇事从相反方面考虑，把事物向对立面转化的思想，看作普遍法则，克服只从一个方向，一种可能性观察问题的形而上学方法。这无形中把每一卦看作动态平衡的整体，而不是一成不变的孤立物。中医贯彻这种思维方法，确立“逆者正治，从者反治”的治疗原则。逆病症施治，以热治寒，以寒治热；从阴引阳，从阳引阴，是“正治”原则；从病症施治，以寒治寒，以热治热，是“反治”原则。二者都是有效的施治方针。这是辩证逻辑的思维方法，克服了形而上学思维方法的片面性。中医治疗原则所要达到目的是人体生理功能的动态平衡，正治和反治都是达到这一目的的手段。

二、《周易》朴素辩证法思想对《内经》的影响

《内经》除受到《周易》象数思维模式启示，还在哲学上深受

影响。《内经》和《周易》都坚持了朴素唯物主义自然观和唯物主义反映论。特别在思想方法上，都坚持了朴素辩证法。

（一）三才统一的整体观

《周易》以天地人三才统一为立论基点。《易传》写道：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰人与义。兼三才而两之。故《易》六画而成卦。”（《说卦》）三才统一思想，简称天人统一思想，把人看作自然界的一分子，它不是一个封闭体系，无时不同自然界、社会保持密切联系，相互制约而构成了一个超巨系统。

汉代易学家建立一些复杂的象数思维模式。“纳甲说”是其中之一。“纳甲说”将阴阳、八卦、五行、五方、月相和天干六个因素结合，建立统一的象数图式，诱导人们学会从阴阳五行结合、时间空间结合上综合考虑问题。

纳甲图由三个系统组成。

1. 以八卦卦象显示月相。赋予八卦以时间观念。夏历每月初三日，月相上弦，一阳始生，象震（☳）；初八日，月更明，更增一阳，象兑（☱）；十五日，满月，阳之极，象乾（☰）；十六日，月初亏，一阴初萌，象巽（☴）；二十三日，月相下弦，更增一阴，象艮（☶）；二十九日，月晦，阴之极，象坤（☷）。离为火象日，坎为水象月，居中宫。

2. 用五行与五方对应天干，赋予五行以方位属性。东方甲乙木，南方丙丁火，中央戊己土，西方申辛金，北方壬癸水。

3. 用卦象与天干对应，赋予卦象以方位观念。乾象盈甲，消乙入坤，艮象消丙，丁成兑象，庚成震象，巽象退辛，离（日）、坎（月）居中宫。

以月相为中介，八卦同五行、五位结合，构成椭圆形的纳甲图，这是牵强附会的产物，并无科学根据。但这种图象却代代相传，成为固定的思维模式，对思维方法的训练，产生了特殊效果。

它的最大特点，是将阴阳说和五行说结合起来，使宇宙观同时成了方法论，变成思维模式。纳甲说可以说是古代原始系统论的雏型。它同《素问·金匱真言论》所表述的中医脏象学说，在思维模式上基本一致。中医脏象学说把五脏同五行、五味、五色、五位结合也同是一种整体思维方法，同纳甲说所要达到的思维效果息息相通。

首先，它强调人体同外界环境统一和谐。四季的阴阳消长，六淫的侵袭，水土的改变，都可导致人体与外界环境和谐的破坏，引起人体内部生理机制的失调。这是中医整体思维模式所注重的。它甚至认为月亮的圆缺，也对人体的气血有影响。

其二，强调人体生理机制的统一。有的中医学家，正确地指出六经和三焦统一，构成人体网络系统。六经由表及里，由浅入深，须横看；三焦由上及下，由浅入深，须纵看。二者结合，有一纵一横之妙。脏象学说，强调五脏六腑的有机统一。五行概念成为代表五脏的逻辑符号。五行的生克关系，可用图象表述，反映的是人体整体结构及五个子系统自动反馈调节的功能。这种思维结构反映的客观世界，比形式逻辑思维的反映远为全面。

整体思维模式建立在一个十分正确的科学前提上：整体结构的功能，不等于孤立的诸局部功能的总和。人脑各组织的功能的总和，不等于脑的功能，脑的功能是一个系统质。中医理论始终着眼于人的整体功能、五行生克的思维模式，利于全面考虑五个子系统的有机联系，以及它们自动调节以维持整个机体动态平衡的总体功能。中医学不愧为系统医学。《内经》包含了原始系统论思想。现代生物学的研究，日益向微观方向发展，但微观的研究终不能代替对生命作整体的研究。对人体的认识，必须从人体整体结构入手。中医学的整体综合辩证原理，历数千年而日益放射光辉，关键正在于取法了《周易》三才统一的整体观。

（二）阴阳协调的“中和”观

《周易》主旨在论述一阴一阳之道，强调“易有太极，是生两仪”。两仪者，一阴一阳也。统一物分解为它的两个对立面，它是宇宙万物变化的根源。但《周易》哲学的主要倾向，在于强调阴阳两仪的统一性，主张对立面的协调与和谐，揭示“山泽通气”、天地交泰、“水火不相射”的特征，宣称“保合太和，乃利贞”（《彖传·乾》）用以观察自然现象，值得肯定。《内经》论述生理、病理和施治方针时，都着重以阴阳协调为立论点。

其一、从自然生态看。《内经》主张“法于阴阳，和于术数”。善摄生者，”处天地之和，从八风之理”，“虚邪贼风，避之有时”（《素问·上古天真论》），要人同自然保持和谐。符合《文言》所说：“大人者，与天地合其德，与日月合其明。……先天而天弗违，后天而奉天时”的要求。

其二、从人体生理功能看，《内经》强调脏腑功能和调。平人的卫气营血按均衡的节律和谐运输。平人的脉象、呼吸都保持着均衡与和谐。“内外调和，邪气不能害”（《素问·生气通天》）。

其三、从病理看。凡病都是内因、外因、不内外因引起人体阴阳和谐状态的破坏。“凡阴阳之要，阳密乃固。两者不和，若春无秋，若冬无夏……。阴阳离决，精气乃天。”（同上）。

其四、施治的原则。调整已受破坏的生理功能，使之重新回到阴阳和平状态。“调气之方，心别阴阳，……微者调之，其次平之，盛者夺之、汗之，下之”。“谨道如法，万举万全，气血平正，长有天命。”（《素问·至真要大论》）

《内经》主张“谨察阴阳所在而调之，以平为期”（同上），是不是形而上学矛盾调和论？不是。强调阴阳协调，符合人体生理机能发展的特征，是朴素辩证法思想。生理功能是否保持稳定的和谐，恰是生命力旺盛与否的标志。中医追求的阴阳和平，就是平人状态的动态的平衡。

(三)“天地节而四时成”的节律观

《周易》作者观察自然现象和总结实践经验，早已认识到日月运行、四时更迭、植物荣枯、动物繁衍都有其规律。《彖传》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”（《丰卦》），是讲四时的变化，有周期循环规律。“天地节而四时成”（《象传·节》）更强调四时变化有节律。

汉代易学家根据《易传》和《逸周书》提供的思想资料，倡“卦气说”，创始者为孟喜、京房。用“四正卦”配四时和二十四节，用“十二消息卦”配十二月和七十二候。借易卦卦象模拟四时变化、星移斗转的节律性。

四正卦——以震、离、兑、坎四卦，表示四时阴阳消长。震主春、离主夏、兑主秋、坎主冬。四卦之六爻，各主一节气，共二十四节气。震六爻主春分、清明、谷雨、立夏、小满；离六爻主夏至、小暑、大暑、立秋、处暑、白露；兑六爻主秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪；坎六爻主冬至、小寒、大寒、立春、雨水、惊蛰。

十二消息卦——表述十二月阴阳消长。十二卦是：复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遯、否、观、剥、坤。复主夏历十一月，姤主夏历五月。由夏至乾，其卦象由一阳五阴（冬至一阳生），逐月阳长阴消，至次年四月而为六阳之乾；由姤至坤，卦象由一阴五阳（夏至一阴生），逐月阴长阳消，至十月而成六阴之坤。十二消息卦每卦六爻各主一候，共七十二候。泰主正月，初九主东风解冻，九二主蛰虫始振；……否主七月，初六主凉风至，六二主白露降。……七十二候，年复一年，周而复始，人们可观其阴阳消长之卦象，预知物候变化的节律。七十二候是古代劳动人民长期观察一年四季植物荣枯、候鸟来去、寒暑消长现象概括而得的物候知识，对指导农业、渔业、畜牧业生产活动很有意义，在医学上也有参考价值。《素问·四气调神大论》即是根据四时万物生、长、收、

藏的节律，指导人们养生祛病。

汉代学者郑玄借用《周易》卦象，结合十二辰和二十八宿，创立“爻辰说”，显示一日十二时的节律。

爻辰说先将乾坤两卦的十二爻阴阳交错排列，再同十二地支配合，绘成圆形图象，子、午为经，卯酉为纬。卯、午、酉、子，代表东南西北四方。四方配二十八宿，每方七宿。十二辰演化为十二星次，符合天文学上将天球分成十二桔瓣状天区，便于观察日、月、五星及其他天象在恒星间的位置。它为中国天文学沿用赤道式的座标系统，以北斗的斗柄在初昏时的指向来定季节的方法提供了方便；也为中医描述“五十营”和“卫气周于身”的节律提供依据。

易学象数同天文、物候本无直接关系。但有了卦气图、爻辰图就便于人们整理和记忆天文、物候知识，大大有利于加强人们的节律观念。

《内经》充分利用古代天文、物候知识，描述生理、病理发展的节律。它认为人体生理功能的发展、疾病的传变、营气卫气的运行都有严格的节律，若不掌握它，难通岐黄妙术。

1. 生理发展的节律 《内经》揭示女子生理发育的节律，写道：“女子七岁，肾气盛，齿更发长。二七而天癸至，任脉通，太冲脉盛，月事以时下，故有子。三七，肾气平均，故真牙生而长极。四七，筋骨坚，发长极，身体盛壮。五七，阳明脉衰，面始焦，发始堕。六七，三阳脉衰于上，面皆焦，发始白。七七，任脉虚，太冲脉衰少，天癸竭，地道不通，故形坏而无子也。”（《上古天真论》）对男子发育的节律，也作了具体描述。

2. 邪气入体的传变节律 《素问·缪刺》写道：“夫邪之客于形也，必先舍于皮毛；留而不去，入舍于孙脉；留而不去，入舍于络脉；留而不去，入舍于经脉，内连五脏，散于肠胃，阴阳俱感，五脏乃伤。”说明病变的发展，有着渐进的过程。医家诊断、治

疗，必须掌握这一节律。《阴阳应象大论》说：“邪风之至，疾如风雨。故善治者治皮毛，其次治肌肤，其次治筋脉，其次治六府，其次治五藏。治五藏者，半生半死也。”

3. 一昼一夜阴阳消长之节律 人同自然统一，昼夜之间的阴阳消长同人的养生息息相关。《素问·金匱真言论》写道：“平旦至日中，天之阳，阳中之阳也；日中至黄昏，天之阴，阳中之阴也；合夜至鸡鸣，天之阴，阴中之阴也；鸡鸣至平旦，天之阳，阴中之阳也；故人亦应之。”《素问·生气通天论》具体描述了一日阴阳消长同人体生理机制的关系：“故阳气者，一日而主外。平旦人气生，日中而阳气隆，日西而阳气已虚，气门乃闭，是故暮而收拒，无扰筋骨，无见雾露，反此三时，形乃困薄”，人同自然是统一体，在节律上必须统一起来。

4. 营气、卫气周于身的节律 《内经》重视人体生物钟运转的节律。卫气、营气周于身，都有节律可循。《灵枢·卫气行》讲卫气运行节律，同爻辰所述十二辰一致。“岁有十二月，日有十二辰，子午为经，卯酉为纬。周天二十八宿，而一面七星，四七二十八星。房昴为纬，虚张为经。是故房至毕为阳，昴至心为阴。阳主昼，阴主夜。故卫气之行，一日一夜五十周于身。昼行于阳，二十五周；夜行于阴，二十五周。周于五藏。”紧接着论述针刺措施同卫气运行周期的密切关系。“随日之长短，各以为纪而刺之。谨候其时，病可与期。失时反候者，百病不治。”（同上）针刺治疗，重在“逢时”。“病在于三阳，必候其气在阳而刺之；病在于三阴，必候其气在阴而刺之”（同上），后世发展为“子午流注”、“灵龟入法”，所述原理是有科学根据的。

（四）“唯变所适”的常变观

《周易》哲学可称为变易哲学。“一阴一阳之谓道，……盛德大业至矣哉。富有之谓大业、日新之谓盛德，生生之谓易。”（《系辞上》）《周易》用对立统一的阴阳学说，解释宇宙万物的运动变

化发展。肯定万物变化“日新”，新事物“生生”不已。这一朴素辩证法思想，对《内经》有着极大影响。《周易》认为，宇宙万物“变动不居”，人们处理事物应“唯变所适”，切不可将易理当教条，刻板硬套。“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”（《系辞下》）《内经》坚持“唯变所适”的变易哲学，建立了中医学的常变观，主张依据生理、病理变化的客观法则，确定辨证论治的医疗原则。

《内经》认定无论自然界、人体生理机制的变化，还是疾病的传变，都具有客观规律性，是谓“常”；人们掌握事物变化之常，乃能判别所生的“变”，针对其变化，采取相应的措施。离“常”言“变”，必陷入主观臆断。

《内经》阐明：人的脉象、藏象，都有常规，可以指别，可以类推，从而建立中医学认识论基础。“夫脉之大小、滑濇、浮沉，可以指别；五藏之象，可以类推；五藏相音，可以意识；五色微征，可以目察。能合脉色，可以万全。”（《素问·五藏生成论》）中医的病理学说建立在脉象、藏象可知的基础上。以脉象、藏象的变化为依据，进行辨证论治，既坚持了朴素辩证法思想，也符合唯物主义认识论原则。

《内经》揭示人体经脉的三阴三阳，同血气的多少有必然联系。“人之常数”，乃自然形成，亦可称“天之常数”。“夫人之常数：太阳常多血少气，少阳常少血多气，阳明常多气少血；少阴常少血多气，厥阴常多血少气，太阴常多气少血。此天之常数也。”（《素问·血气形志篇》）《甲乙经》正是根据血气多少的“天之常数”，来确定针刺的深浅和留针时间的长短（《十二经水篇》）。

不止人体血气多少有常数，脉搏也有常数。《内经》确定：“人一呼脉再动，一吸脉亦再动，呼吸定息，脉五动，闰以太息，命曰平人。平人者，不病也。常以不病调病人。”（《素问·平人氣

象论》) 平人一呼一吸的脉搏常数, 是衡量病人脉象变化的标准, 脉象传递人体生理机能正常与否的信息, 作为判断病情变化的依据。

同一平人的脉象, 在同一季节具有相对稳定性; 在不同季节, 却有变化。既有常, 也有变。《素问·玉机真藏论》指出: “春脉如弦”、“夏脉如钩”、“秋脉如浮”、“冬脉如营”。四时脉象, 如弦、如钩、如浮、如营, 表明有相对稳定性 (“常”), 不同季节的脉象相比较, 或如弦、或如钩, 则显示其变化性 (“变”)。不知脉象的常和变, 怎可成良医?

邪风侵袭肌体, 引起疾病。外感疾病的发展, 由表及里, 循序渐进, 有其常规, 知其常, 乃可制其变。所谓 “善治者治皮毛, 其次治肌肤, 其次治筋脉, 其次治六府, 其次治五藏”(《素问·阴阳应象大论》), 就是要求医家密切注意疾病传变的进程, 因势利导。

《周易》认为, 欲发挥主观能动性, 其认识与行为必须符合客观事物变化的规律。“大人者, 与天地合其德, 与日月合其明, 与四时合其序, 其鬼神合其吉凶。先天而天不违, 后天而奉天时。”(《文言·乾》)《内经》强调养生、治病当因时制宜、因地制宜、因人制宜, 完全符合《周易》思想原则。

《内经》指出: 四时气候有变化, 人体必须与之相适应。疾病的发生, 正由于违反四时气候变化的规律。“逆春气, 则少阳不生, 肝气内变”; “逆夏气, 则太阳不长, 心气内洞”; “逆秋气, 则太阴不收, 肺气焦满”; “逆冬气, 则少阴不藏, 肾气沉浊”。因而明确主张: “夫四时阴阳者, 万物之根本也。所以圣人春夏养阳, 秋冬养阴, 以从其根, 故与万物浮沉于生长之门。”(《素问·四气调神大论》) 这一观点同《周易》“与四时合其序”的主张异曲同工。

《内经》指出: “东西南北地气不同, 人的饮食有别, 多发病不

同，治疗措施亦异。东方，鱼盐之地，民食鱼而嗜咸，多病痈疡，治宜砭石；西方，沙石之处，民不衣而褐荐，食华而脂肥，病多生于内，治宜毒药；南方，地下、水土弱，雾露之所聚，民嗜酸而食胙，病多挛痹，治宜微针；北方，地高陵，风寒冰冽，民乐野处而食乳，藏生寒满，治宜灸焫”。（《素问·异法方宜》）不同的生活环境，决定人们生活习性的常规，地域常见病、多发病不同，治疗方法亦当有别。关键在于守其常而知其变。同《周易》所谓“与天地合其德”的主张，若合符契。

不同患者患同类疾病，治疗方法也应不同。良医高明之处，正在其善于通权达变。《内经》指出：“善诊者，察色按脉，先别阴阳。审清浊而知部分，视喘息、听音声而知所苦，观权衡规矩而知病所主，按尺寸、观浮沉滑濇而知病所生。”（《素问·阴阳应象大论》）又说：“切脉动静，而视精明，察五色，观五藏有余、不足，六府强弱，形之盛衰，以此参伍，决死生之分。”（《素问·脉要精微论》）总之，对患者的疾病要作具体分析，然后对症投药，不可泥一。这同《周易》的主张：“财（裁）成天地之道，辅相天地之宜。”（《象传·泰》）一理相通。

庸医的误人，正在其不知常与变的辩证关系，违反《内经》告诫的道理：“四时、八风、六合，不离其常。变化相移，以观其妙，以知其要。”（《素问·移精变气论》）主观臆断、胡乱投药。《内经》十分痛心指出：“暮世之治病也则不然，治不本四时、不知日月、不审从逆，病已形成，乃欲微针治其外，汤液治其内，粗工凶凶，以为可攻。故病未已，新病复起。”（同上）足见，通权达变，“唯变所适”，是《周易》的朴素辩证法思想的精华，也是《黄帝内经》辩证论治思想的精义。

分析《周易》对《内经》的启示，王弼观点值得参考：“言者所以明象，得象而忘言；象者所认存意，得意而忘象。”（《周易略例·明象》）不可拘泥于《周易》的言辞，也不可拘泥于象数，应

抛弃它的神秘体系，获取其象数思维模式和朴素辩证法思想的合理因素。《周易》的天人统一思想、阴阳观、整体观、节律观、常变观等，当是医易相通的实质所在。

以综合辨证为特征的中医学，是世界医学的一个重要流派，它日益受到世界人民的信任与爱戴，在世界文化史上，独树一帜，绚丽夺目，久而弥鲜。中医工作者，以马克思主义为指导，以现代科学方法为借鉴，定能完善中医理论的结构模式，而登上世界医学的奇峰。

中医与《易》学象数

武 晋

医易学说研究的是易学哲理、方法论及象数思维模式对中医理论体系的影响。中医学产生于古代，在中医理论体系的形成和发展过程中，易学的哲理及象数思维模式为中医学提供了立论的基础和框架，使中医学真正成为具有独特而完整理论体系的一门科学。这就是医易相通或医易同源的实质。近年来，从传统的思想方法来理解传统的医学理论的医易研讨，得到了中医界越来越多的学者的重视。但从有关文章来看，似乎偏重于对医易哲理方面的研究，而对医易象数方面的讨论还不够深入。笔者有感于此，参考了有关论述，而作此文，旨在抛砖引玉，把医易研究全面深入地开展下去。

《黄帝内经》所奠定的中医理论体系以医易学说象数理的统一体为特点。元代学者黄泽在《医学滥觞》中说：医理是“象为主，数为用”，由此可见医理发轫于象数之说由来已久。那么什么是象数呢？在这里有必要先介绍一下象数的概念。

象有现象、意象、法象三种含义。现象是人感知的表象，如《易·系辞》中所说的“天垂象”，“在天成象”，“仰则观象于天”，“见乃谓之象”等等，皆指现象而言。意象有意会、印象、想象的意思，如《易·系辞》中所说的“设卦观象”，“八卦成列，象在其中矣”，“君子居则观其象”，以及“失得之象”、“优虞之象”、“进退之象”、“昼夜之象”等等，皆指意象而言。法象有效法、象

* 本文原载山东大学《周易研究》（创刊号）一九八八年第一期。

征、取象此类的意思,《易·系辞》所说的“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象,”又说“天垂象、圣人则之,”“象也者,像此者也”等等,皆指法象而言。

将象之三义联系起来理解:象是《周易》作者在纷繁复杂的具体事物的现象中,根据形象思维方法概括出来,用以分析归纳事物的一个类概念,它借助于卦爻符号系统和卦爻辞文字系统来进行取象比类的思维,每个卦象一经产生以后,就不再代表具体的物象,而象征各种事物。于是易道广大,无所不包。魏王弼在《周易略例·明象》中说:“言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。”这段话对我们理解易象对中医学的影响,很有启发意义。我们不可拘泥《周易》的言辞,也不可拘泥于象数符号,应抛弃它的神秘体系,获取其象数思维方法的真谛。

易学中的数,是从数理角度来探究宇宙自然的一门学问。其数理体现“河图”“洛书”之中。

河图洛书是易学的两张数理图案。《易·系辞》中说:“河出图、洛出书、圣人则之”。《周易》把河洛作为作《易》的根据,作为太极、八卦、阴阳、五行、干支的数理推导模型。易学中的很多数学问题,如《周易》卜筮的大衍之数,爻位的九六之数等都可以从河洛数理中求得解答。

河图洛书是易学特有的数学数理,被称之为数术(或术数),以示为计数的技术,而被称之为易数。

综上所述,象和数是对同一物的性态(定性)和数量(定量)的认识方法,前者用符号文字系统,后者用数理系统,两者相辅相成构成了《易》学的象数学。象和数是一个统一的整体,我们不仅可以通过“象”所表示的线索去推考它的数理,((《易》学上称之为“象以定数”))还可以通过数理去探索事物的征兆和形态((《易》学上称之为“数以证象”))。如医学中可以先通过病人表现的病象,作进一步检查、找出病理数据,也可以通过病理数据来

确定病象。

明了象数的概念，我们再来谈谈象数的思维模式及其和中医学的关系。

象数思维模式大致有卦象、河洛、太极、阴阳五行、干支等内容，中医学成功地运用了这些思维模式，构筑起中医学理论体系的框架。下面拟分别简单地作些讨论。

（一）《易》象（卦象）对中医学的影响，主要表现为两个方面，一是在中医理论体系的形成和发展过程中，广泛运用了易学观物取象，取象比类的思维方法。二是在元明清时代，《易》学的卦象和中医学的理论与临床直接联系起来，促进了中医学的发展。这里重点谈谈第一个方面的问题。

中医学对人体和宇宙诸多规律的认识和研究采取了独特的抽象概括方法，即人所熟知的“观物取象”和“取象比类”。而所谓的“观物取象”就是通过观察表露在外的种种自然之“象”如天象、地象、体象、病象、情志象、社会象等，运用思辨和想象来测知和理解人体内在生命和疾病的变化机理及其与外在环境必然的相应关系。所谓的“比类取象”就是把观察到的种种与人体有关的自然之“象”，按照阴阳五行的逻辑思维方法进行系统的归纳、分类，建立模型，以达到把握人体整体功能规律和人体与宇宙相关规律的目的。藏象学说就是通过“观物取象”“取象比类”的思维方法建立起来的。

在现今教科书中，只谈到五行学说的取象比类方法，实际上，这种思维方法广泛贯穿到中医学的生理病理、病因病机、辨证治疗、中药方剂、养生防病等各个方面。

下面举数例以说明之。

《周易》曰：“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月”。《内经》云：“人以天地之气生，四时之法成。”“人与天地相参也，与日月相应也。”《内经》的“天人相应”，“以天验

“春生，夏长，秋收，冬藏，是气之常也，人亦应之”（《灵枢·顺气一日分为四时》）。在病理上，“东风生于春，病在肝”，“南风生于夏，病在心”，“西风生于秋，病在肺”，“北风生于冬，病在肾”（《素问·金匱真言论》）。在病因方面，如张志聪所说：“夫百病之生，总不出六气之化，如感风寒暑湿燥火而为病因，病天之六气也，天之六气、病在吾身，而吾身又有六气之化。”在治疗方面，遵循“法天之纪、用地之理”的原则。在养生防病方面，“有贤人者，法则天地，象拟日月，辨列星辰，逆从阴阳，分别四时，……，亦可使益寿而有极时。”

取象比类方法亦是认识中药功效，组织方剂药物的重要原理。如中药有皮核枝蔓的形体，这些一定的药用部分能治相应的人体之疾，即皮的治皮，如五加皮，桑白皮等能治水浮腫；节以治骨，如松节、杉节等疗骨节疼痛；核以治丸，如荔枝核、橘核医肾子肿病；子能明目，如决明子、青箱子可祛风明目退翳。在组方中亦常用取象比类之法，如吴鞠通《温病条辨》中的清宫汤。药物组成是：元参心、莲子心、竹叶卷心、连翘心、犀角尖，连心麦冬。此取以心清心之意。汪昂《医方集解》中的孔圣枕中丹，其药解里说：“龟者、介虫之长，阴物之至灵者也。龙者、鳞虫之长，阳物之至灵者也。借二物之阴阳，补吾身之阴阳，假二物之灵气，以动吾心之灵气也。”这也是通过取象比类，推物及理，以物阴阳之灵气，补心阴阳之灵气，以达治读书善忘，久服令人聪明的意图。

易学的卦象在中医学中的运用亦促进了中医学的发展。比如在眼科诊断中的八廓说即以八卦立名，说明六腑命门包络在眼科临床中的诊断意义。在小儿推拿学中有推八卦的手法。以坎离水火相交之理来说明心肾的关系，以否泰天地升降之理来说明人体气机的变化。另外卦象的比应分析法，互体分析法，旁通分析法等也给中医学一定的启示。

(二) 河图、洛书对中医学的影响。如《素问·上古天真论》所说:“上古之人,其知道者,法于阴阳,和广术数”。中医学把河洛数理作为医学的基本原理。中医学里许多基本的数、都不是简单的数目字,而是高深的河洛数理。如太极、阴阳、三才、五行、四时、六气六经、七损八益,八卦八纲八法、天癸数、干支数等,都导源于河洛数理。下面循数序举例说明之:

(1) 所谓“一”,即太乙、太极、气一元论的宇宙观。

(2) 所谓“二”,即二仪、阴阳、事物对立统一的辩证法、取象比类的思维工具。

(3) 所谓“三”,即天地人之才,人生天地气交之中。“天地合气,命之曰人”,反映了中医天人相应思想。

(4) 所谓“四”,即四象、四时。《素问·四气调神大论》说:“夫四时阴阳者,万物之根本也。”四时阴阳是中医理论核心的一个重要组成部分。

(5) 所谓“五”,即五行。木火土金水五气的生克制化,是物质世界的基本运动形式,也是中医学的逻辑思维工具。

(6) 所谓“六”,即风寒暑湿燥火六气。

(7) 所谓“七”,即喜怒忧思悲恐惊七情。

(8) 所谓“八”,即八纲,八法。

(9) 所谓“九”,即九宫八风。

(10) 所谓“十”,即甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十天干。“十二”即子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二地支。干支相合是运气学说立论的骨架。

河洛数理不仅表示事物数量上的差异,同时亦体现物质象态的不同,故又称之为象数。中医学中的定量就是通过医易学说的象数来体现的。比如在辩证施治中,疾病的证候有表证、里证、虚证、实证、寒证、热证等的不同,在具体病人的临床表现中都有量的差别,反映在方药的用量上也应该随之而有所差异。掌握用

量是临床疗效好坏的一个重要环节，“中医的不传之秘在药量上”就是说的这个意思。再如中医禀赋系统中的“虚实”、“盛衰”及木火土金水五类不同禀赋者的归纳，其实也包含着浮动在一个正常的统计确值上下的状态变量概念。其不仅有质的区别，而且有数量上的差异。《灵枢·本藏》中还指出了不同禀赋者的肌肤及内脏等形态位置（定内量值）的差别。

（三）太极是易学研究的一个重要概念，它用太极图来包涵天地万物的共通规律，所以有人说太极（即太极图）是宇宙的模式，是科学的灯塔。

在中国传统文化的很多领域常以太极图来作为其原理的图解和标志。如孔庙的栋梁正中就画着一个太极图，气功武术界也常看到太极图的服饰和饰物。中医学和易学一理相通，用太极图来作为中医理论的模型是最为恰当的。因此张景岳在《类活图翼》中首列“太极图论”，并明示太极哲理及思维在中医理论中的重要地位：“太极者，天地万物之始也……因而大以成大，小以成小，大之而立天地，小之而悉秋毫，浑然太极之理，无乎不在，所以万物之气皆天地，合之而为一天地，天地之气即万物，散之而为万天地，故不知一，不是以万知，不知万，不是的言医，理气阴阳之学，实医道开卷第一要义，学者首当究心焉。”

太极图是中医理论的模型，用太极模型来概括博大精深的理论体系是建立唯象中医学的一条重要途径，国内中医学者邹伟俊老师对此进行了较为深入的研究。他在《唯象中医学》书稿和《唯象中医学模型图》一文中就广泛运用太极图来作为中医理论的模型图式。下面举中医基础理论的太极模型，以说明之。

要用太极模型来表达中医基础理论，首先必须用太极思维方法来综合分析中医基础理论的具体内容。所谓太极思维方法就是阴阳五行的逻辑思维方法。首先，古代医家在太极阴阳对立统一思想指导下，按人体生命的宏观效应把人置于自然社会环境中进

行考察研究。由此认识到人是一个内外环境对立统一，动态平衡的超巨系统。其中，人自身的精气神、藏象、经络、禀赋、五志五神、五体五液、气血营卫、三焦九窍诸内容，构成了人体内气的多层次系统结构（相当于太极的阴仪）。而天时、气候、地域、疫病、社会人际、知识、运动、食物、药物等则构成了人体外气的多物层次系统结构（相当于太极的阳仪）。不仅如此，随着人们对人体生命活动的不断认识，按照阴阳五行象数比类的逻辑方法，把人体太极中众多的内外环境系统粘合成一个整体。而其中每一个分支系统（子系统）又都赖阴阳五行学说归纳成各自相对独立和完整的状态结构。这样，人体脏腑经络，四肢百骸，五官九窍之间以及人与自然社会之间，就在不断地生克承制的运动中取得平衡稳定、构成一个相互联系，相互制约的整体系统。

（四）阴阳五行是医易学说的核心。中医学源于经验，但绝不是经验的自然积累，它以阴阳五行学说作为自己的学术规范，采用其象数思维模式建立了自己的概念体系和理论框架。在这里，我们仅从医易的象数角度，对此作一讨论。

《周易》象数体系的基本符号是阴爻（--）和阳爻（—），基本概念是阴阳。《易·系辞上》说：太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。由阴阳两爻的排列组合是构成《周易》八卦、六十四卦的基础。“一阴一阳之谓道”（《易·系辞上》），“易以道阴阳”（《庄子·天下篇》）这是对《周易》中心思想的高度概括。

张景岳说：“欲咳医易，理只阴阳”。易学的阴阳学说为当时正在形成和发展的祖国医学所吸收，并成为中医学的指导思想。“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。”阴阳学说的思想方法广泛贯彻于祖国医学的自然观，天人关系，生理病理，诊断辨证，方剂药物，保健养生等各个领域，构成了祖国医学重要的方法论原则。

阴阳学说的逻辑思维是通过阴阳的取象比类方法实现的，阴

阳作为一个类概念，不是一个实体概念，而是一个属性概念。任何事物都可以通过取象比类的方法，归纳、概括为阴阳两类。如《素问·五运行大论》所说：“夫阴阳者，数之可十，推之可百，数之可千，推之可万，天地阴阳者，不以数推，以象之谓也。”

《周易》中并无谈到五行，所以八卦与五行本无关系，后来五行逐渐与《易》发生了关系，而形成了象数《易》体系，在这里，我们着重谈谈五行的象数思维方法。

《尚书·洪范》中说：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。”这就是五行的象数思维萌芽。

五行是根据易学的取象比类的思维方法来归纳万物世界的。五行的象就如《尚书·洪范》中所说的，以寒润下行为水象；以阳热上炎为火象；以生发柔和为木象；以清肃坚动为金象；以长养变化为土象。中医学中的五行就是这五种不同功能属性的抽象概括。

《内经》根据五行的取象比类方法，建立了中医理论的核心，即以五脏为主体，外应五方、五时、五气、内系五腑、五体、五官等五个功能活动系统，以此来阐明人体生命活动的整体性及与周围环境之间的统一性。

五行学说有一个生成数说，即将五行各赋予生数与成数。其生数次序即为《尚书·洪范》中的一水二火三木四金五土，而后又将生数加五就有了五行的成数。生成数理本之于河图洛书。

《周易》认为“运数”也可达到比类的思维效果。《内经》在总结医疗实践经验，建立中医学理论结构时，明显地受了《周易》取象、运数比类思维模式的影响。比如《素问·金匱真言论》阐述五脏同五行、五味、五色、五方的关系时，既用了木、火、土、金、水五“象”，也用了八、七、五、九、六、等五“数”。

(五)干支是我国古代记录年、月、日、时的象数符号。因为

干支衍化于河洛数理，它所记录的年、月、日、时是对时空的定量，所以干支具有“数”的性质。然而干支最重要的意义是表“象”，这是因为干支记时系统反映了天文、历法、气象、物候的运动变化规律，体现了生命的自然信息和时间空间的统一。《素问·六微旨大论》说：“天气始于甲，地气始于子，子甲相合，命曰岁立，谨候其时，气可与期。”说明通过干支相合的六十甲子，可以推究岁运之盈虚，气令之早晏，万物之生死荣枯。

干支系统在体现时空运动时，是以化成阴阳五行的形式来表示的。阴阳五行是宇宙万物的普遍规律，也必然体现在时空运动上。这样干支记时系统与其所表示的阴阳五行的运动变化一样，也会出现各种盛衰信息，赖以体现时间变化过程中的阴阳消长过程。这种以时间干支系统所体现的阴阳五行的象数模型，就是中国古代有名的干支阴阳五行学说。

干支阴阳五行学说是易学家用于预测占卜的思维模式。古代的象数易家们致力于用易学预报灾异，探索自然，研究人体及宇宙。三国时代的象数易大家管辂曾说过“术是数成”。所谓“数”就是“气数”——天数或自然界的规律及必然呈现的状态。所谓“术”，可以理解是干支阴阳五行说。只要能够运用干支阴阳五行的象数思维模式，就能预测未来。

干支阴阳五行学说在中医学中的运用，导致了中医史上的预测理论——五运六气学说的产生。五运六气是应用干支阴阳五行象数思维模式来预测人类生存的重要环境——大气环流状及与之相应的“人之众疾”，生态盛衰状态的中国古代预测理论。它又是从天人观这个易学自然哲学思想出发，首先通过“天度”（历法）预测大气环流状况，进而预测“人之众疾”及生态盛衰的周期变化的。

干支记时的象数系统在中医学中还有很多运用。如对人体生命密码的破译，对疾病预兆的推测，在针灸学的子午流注、灵龟

八法中，对按时开穴穴位的选取等等。这其中有很多课题，值得我们作进一步的研究。

[General Information]

书名=周易研究论文集 第四辑

作者=黄寿祺 张善文

页数=531

SS号=10230564

出版日期=1990年05月第1版

前言

目录

- 《周易》卦爻辞中的故事(顾颉刚)
- 《易》为商周之史说(孙德谦)
- 《周易》史事索隐(平心)
- 《周易》中的古史资料(王树民)
- 从《易经》探索殷周关系(李大用)
- 《易经》中殷商先公先王考实(黎子耀)
- 《周易》中之社会哲学(常乃惠)
- 《易经》之政治思想(胡朴安)
- 略论《周易》的政治思想(赵忠文)
- 《周易》与古代文学(居乃鹏)
- 《周易》卦爻辞的文学价值(高亨)
- 《周易》卦爻辞的文学象征意义(张善文)
- 《易传》的文学思想及其影响(郭维森)
- 从《周易》看我国传统美学的萌芽(郑谦)
- 《周易》对立变化创新思想中的美学意义(黄寿祺 张善文)
- 《易经》字说(徐式圭)
- 《周易》语词释义(李汉三)
- 《易传》的骈偶排比谐韵句式初探(张善文)
- 《易传》与小戴《礼记》中之宇宙论(钱穆)
- 从《易传》看孔子的教育思想(黄寿祺)
- 《易经》与《诗经》的关系(黎子耀)
- 论《易传》的生生观念与《中庸》之诚(董平)
- 《周易》与《老子》(金景芳)
- 《易传》与《道德经》中所见之辩证法思想(何行之)
- 从《易传》和《老子》两大哲学体系看宋明理学的“理气之辩”(杨柳桥 韩强)
- 论《易传》和老子辩证法思想的异同(余敦康)
- 《易》感通义与佛说缘生义之比观(李翊灼)
- 《易经》与华严宗学说的形成(〔美〕华伦莱著 胡文和译)

)

道教与《周易》的关系初探(卿希泰 詹石窗)

《易》数排列组合的探讨(郭忠和)

《易》卦与或然律(钟启禄)

简论《易传》中的经济思想(关玉惠)

《易经》与我国古代法制(武树臣)

论《易》数与古天文历法学(赵庄愚)

《易经》与中医“六经”(张雪黎 张雪菱)

《周易》与养生学(张安健)

《周易》和《黄帝内经》(唐明邦)

中医与《易》学象数(武 晋)